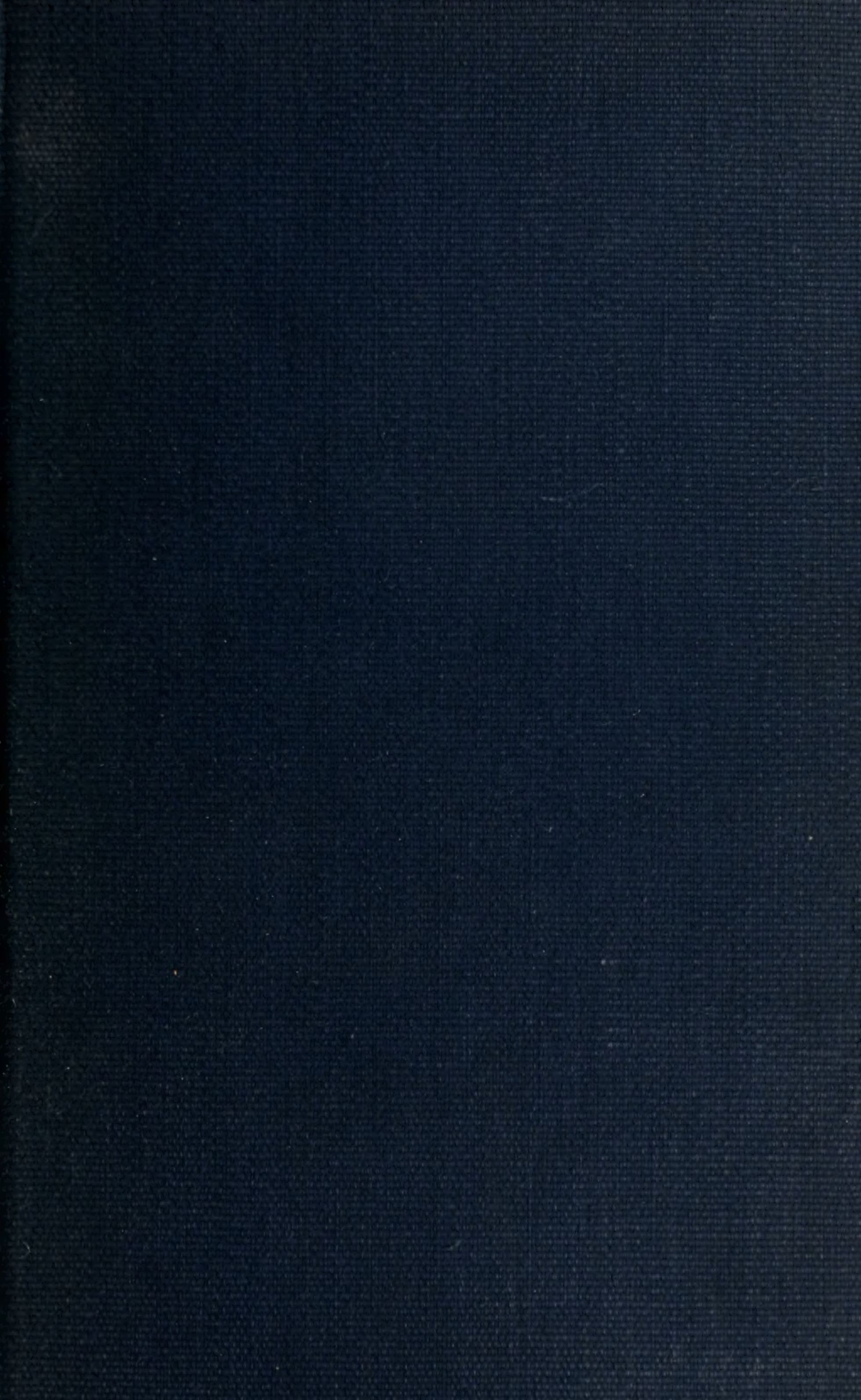




LA PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE
EN FRANCE

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN

Le problème moral et la pensée contemporaine. 1910. 1 vol. in-16 de la *Bibliothèque de Philosophie contemporaine*. **2** fr. **50**

Traduction des **Œuvres choisies de Berkeley**, par D. Parodi et Beaulavon, agrégés de l'Université, 1 vol. in-8 . . . . . . **5** frs.

Traditionalisme et Démocratie, 1909, 1 vol. in-16. . **3** fr. **50** (Librairie Armand Colin.)

OUVRAGE COURONNÉ PAR L'ACADÉMIE DES SCIENCES MORALES ET POLITIQUES

LA PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE EN FRANCE

ESSAI DE CLASSIFICATION DES DOCTRINES

PAR

D. PARODI

Inspecteur général de l'Instruction publique

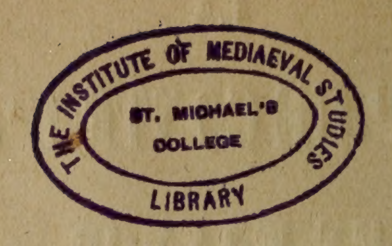
DEUXIÈME ÉDITION REVUE

PARIS

LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1920


THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
ST. MICHAEL'S
COLLEGE
LIBRARY

A la mémoire de mon père,

ALEXANDRE PARODI,

l'auteur d'*Ulm le Parricide*, de *Rome vaincue*,

de *la Reine Juana*,

qui toute sa vie, lutta durement pour le réveil de l'idéalisme en France, et qu'eût réjoui, avant la victoire des armes, le renouveau victorieux de la grande pensée idéaliste française, dont est tracée ici l'esquisse.

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS

L'origine de cet essai fut un cours professé en 1908 à *l'Université nouvelle* de Bruxelles sur *Les grandes tendances de la philosophie française contemporaine* : il nous plaît de nous rappeler que la première esquisse de ce livre consacré à la pensée française fut tracée à la demande d'amis belges et pour un public belge. Plus tard, nous avons renouvelé l'entreprise, avec plus d'ampleur, à *l'Ecole des Hautes Etudes Sociales*, dans un cours professé en 1909-1910. Nous n'aurions jamais songé à reprendre et à développer ces leçons, si la guerre ne nous avait paru leur donner une opportunité et comme une portée nouvelles.

La grande crise de 1914, qui constituera une coupure si tranchée dans notre histoire politique et sociale, en marquera-t-elle une de la même importance dans notre vie morale et intellectuelle ? On s'est beaucoup demandé déjà ce que serait notre poésie ou notre théâtre après la guerre ; la question peut se poser sans doute à meilleur droit pour la philosophie. Comment

un tel ébranlement de toutes les âmes, et la transformation peut-être totale du milieu où nous avions vécu; comment tant d'illusions ruinées, et tant d'utopies tout près de devenir des réalités ; comment les systèmes et les doctrines et les prévisions à ce point débordés ou déconcertés par les événements, et l'évidence que les idées ne peuvent rien contre les faits bruts, et l'évidence plus grande encore que les idées pourtant et l'idéal sont des forces, et les premières conditions de l'action; comment ce bouleversement universel ne susciterait-il pas, de même que, dans l'ordre économique et politique, un monde nouveau, dans les manières de sentir et de penser, une vie nouvelle ? On peut bien croire qu'il doive, plus ou moins vite, en être ainsi, s'il est vrai que la philosophie, à chaque époque, n'est jamais que la réflexion d'une génération sur l'expérience totale qu'elle a vécue. Il est vraisemblable que la guerre marquera, jusque en matière de spéculation, la fin d'une période : le moment est donc venu de se retourner en arrière, et, considérant cette période comme révolue, de l'envisager dans son ensemble, d'essayer d'en définir les caractères et d'en reconnaître les grands courants directeurs.

D'autant plus que l'attente anxieuse de ce que nous serons demain ne peut qu'accroître l'intérêt qu'il y a pour nous à bien discerner ce que nous pensions et ce que nous étions hier. Car, si profonde que l'on imagine l'opposition entre la philosophie d'après et d'avant la guerre, il est pourtant bien sûr que celle-là sortira de celle-ci. Fussent-elles même destinées à se contredire, encore ne pourraient-elles se comprendre que l'une par l'autre. A coup sûr, les germes confus de

ce qui doit être notre pensée future évoluent déjà et grandissent sourdement, sans que nous soyons en état de les démêler encore, autour de nous et en nous-mêmes.

Enfin, nous l'avouons, ce livre répond à une autre pensée encore, moins purement spéculative et impersonnelle : rien ne peut se faire ou s'écrire en 1918 qu'en fonction des intérêts du pays. Il nous a donc paru bon aussi et opportun, à l'heure où nous sommes, d'exposer aux autres, et à nous-mêmes, toute la richesse, toute la diversité, toute la puissance de l'intelligence française. Notre amour-propre national ne s'abuse sans doute pas, puisqu'il est d'accord sur ce point avec beaucoup de jugements autorisés venus du dehors, en estimant que notre production philosophique fut, depuis quelque trente ans, des plus abondantes et des plus agissantes, des plus vigoureuses et des plus originales ; peut-être bien tenions-nous là le premier rang. Si l'étrange vitalité de la race, telle qu'elle s'est révélée sur les champs de bataille, a pu étonner certains étrangers plus ou moins prévenus contre nous, elle s'était affirmée pourtant à l'avance dans d'autres domaines : nos ennemis mêmes s'en étaient aperçu, et voulaient seulement nous y confiner [1]. En réalité, ceci annonçait cela. Montrer ce qu'a été la pensée française jusqu'à la veille de 1914, c'est prouver que la place qui va nous être rendue par la guerre en Europe ne sera pas usurpée, qu'elle nous revient de droit, que nous la méritons. Sans médire de ce que fut autrefois la philosophie allemande, on peut bien penser que les peuples allaient un peu par habitude, ou séduits par un prestige étranger, demander

1. Voir l'article fameux de Oswald, *le Grand pas*, paru dans la *Grande Revue* en 1910.

aux Universités d'outre-Rhin des méthodes et des directions de pensée. Les jeunes gens de tous les pays du monde qui sont venus dans les campagnes de France combattre pour la civilisation et le droit seront sans doute plus disposés à y revenir, après la guerre, chercher la nourriture intellectuelle : il importe qu'ils soient assurés de l'y trouver, saine, abondante et forte.

*
* *

La préoccupation des grands événements contemporains, dont nous n'avons pas su, ni voulu, nous distraire tout à fait, nous a donc amené à modifier quelque peu le caractère primitif de ce livre.

Nous l'avions conçu d'abord exclusivement comme un examen analytique et critique de la pensée de notre temps. Nous nous étions proposé presque uniquement d'en démêler les grandes tendances, et, pour nous orienter parmi elles, d'en suivre les conséquences logiques aussi loin qu'elles semblaient entraîner les esprits les plus aventureux autour de nous : les disciples les plus compromettants sont parfois les plus instructifs à étudier pour bien apprécier l'enseignement du maître. C'est dire que nous avons donné une importance, à d'autres points de vue excessive, aux œuvres d'avant-garde, même de valeur restreinte ou douteuse, lorsqu'elles nous paraissaient révéler le sens dernier d'une doctrine ou la direction de son influence. La place que nous avons attribuée à tel auteur ou à telle œuvre est déterminée moins par leur mérite ou leur valeur intrinsèque que par ce qu'ils nous ont paru avoir de significatif, ou si l'on veut de symptomatique, par la lumière qu'ils nous semblaient projeter

sur tel ou tel aspect du mouvement collectif des esprits. Et c'est pour cela encore que nous avons réservé une place considérable aux discussions entre écoles, et insisté sur les parties débattues, mouvantes, critiques des doctrines, au lieu de nous contenter d'en enregistrer les résultats acquis ou les conquêtes les plus sûres.

Par là s'explique encore le plan que nous avons suivi. Nous avons voulu tenter une sorte de classification des systèmes, des tendances collectives, des familles d'esprit, plutôt que suivre, dans les limites de la période où nous voulions nous tenir, l'ordre strictement chronologique, et prétendre retrouver, en pur historien, la filiation des influences. En indiquant les dates des œuvres principales, il nous a paru que nous fixions les points de repère suffisants pour le lecteur attentif; mais, entre des auteurs qu'on peut considérer tous en somme comme contemporains, dont les pensées agissent et réagissent constamment les unes sur les autres, et que nous voyons encore de si près, il nous a paru que l'essentiel était, pour le moment, de marquer les parentés naturelles ou les contrastes et les répugnances irréductibles.

Mais, d'autre part, nous en sommes venu peu à peu à nous fixer un autre but encore. Nous avons voulu dresser, avec une fierté pieuse, une sorte d'inventaire des richesses intellectuelles des dernières générations philosophiques. Nous nous sommes proposé, dans la mesure du possible, d'être complet; sans nous dissimuler tout ce que nous avons dû omettre encore d'œuvres intéressantes et utiles, nous voudrions qu'aucun chercheur vraiment sincère et sérieux n'eût été oublié dans ces pages. Aussi, sans que notre fin principale devînt une

fin d'érudition, avons-nous donné chemin faisant toutes les indications bibliographiques que nous avons pu sans trop surcharger notre travail, et avons-nous développé l'exposé des doctrines elles-mêmes. Il ne nous déplairait donc pas que cet essai pût être utile aux étudiants, de chez nous et surtout des pays amis, qui voudraient s'initier à la philosophie française ; mais nous serions plus heureux encore si ceux qui sont familiers déjà avec notre pensée contemporaine y trouvaient l'occasion de mieux s'en définir les caractères et les directions. Si nous l'avions osé, nous aurions donné à ces études un titre à l'ancienne mode : *Tableau de la pensée contemporaine ;* mais à d'autres égards nous les aurions volontiers appelées aussi, en rejetant le sens un peu médiocrement scolaire qu'on donne trop chez nous à ce mot, un *Manuel de la philosophie contemporaine*. Pourquoi ne serait-il pas possible qu'un même livre fournît à la fois au lecteur une matière de réflexion personnelle, et un instrument de travail ?

Janvier 1918.

La Philosophie Contemporaine en France

CHAPITRE I[er]

LA PHILOSOPHIE FRANÇAISE CONTEMPORAINE ET SES ANTÉCÉDENTS

§ 1. — De l'aveu des meilleurs juges, la situation, non pas seulement de la société ou de l'élite française, mais de la pensée philosophique en France était, à la veille de la guerre, particulièrement complexe, et, dit-on souvent, incertaine. Aucune école dont la prépondérance fût incontestée n'y donnait le mot d'ordre : nous n'avons plus de doctrine officielle, et nul, j'imagine, ne le regrette ; mais nous n'avons pas non plus une tradition philosophique arrêtée et impérieuse qui discipline ou soutienne les intelligences, et plus d'un bon esprit est disposé à s'en plaindre. Qu'il n'y ait pas une école qu'on doive dire plus particulièrement qu'une autre constitutive de la pensée française contemporaine, on en peut trouver une première preuve dans l'absence d'une direction dogmatique et commune dans notre enseignement public. Jusqu'à l'école primaire[1] on croit constater que, par ricochet, et de proche en proche, cette hésitation doctrinale se ferait sentir : on y juxtapose, on y mêle, dit-on, les restes de l'éclectisme déiste à la Jules Simon, ou d'un moralisme qui pose la religion du

1. Cf. Delvolvé, *Rationalisme et tradition, recherche des conditions d'efficacité d'une morale laïque*, 1911, 1 vol. in-16. (F. Alcan).

devoir, aux prétendues hardiesses d'un assez plat utilitarisme ou d'un individualisme anarchique, et aux premiers enseignements d'un autoritarisme social de forme sociologique. — Dans l'enseignement secondaire, mêmes incertitudes. Il y a quelque vingt ans, on eût pu dire à peu près ce qu'on enseignait dans la majorité des classes de philosophie de nos lycées; qu'y enseigne-t-on aujourd'hui? l'éclectisme, le positivisme, le sociologisme, le bergsonisme? Alfred Binet, il y a quelques années[1], avait voulu le savoir; et, par une application inattendue et naïve des méthodes scientifiques les plus positives à l'évaluation des idées morales, il avait posé la question à tous les maîtres de nos lycées et collèges, se disant qu'elle ne pouvait manquer ainsi d'être résolue à la rigueur, par le procédé des enquêtes, des tests et de la statistique, en attendant qu'on pût en tracer la courbe. Or, les professeurs à qui l'on demandait s'ils étaient rationalistes ou empiristes, matérialistes ou spiritualistes, panthéistes ou pragmatistes, ont répondu la plupart qu'ils n'en savaient rien, qu'ils n'étaient à vrai dire ni une chose, ni l'autre, et un peu tout cela à la fois; et qu'ils essayaient de combiner, chacun à sa façon et en toute sincérité, les tendances divergentes de la pensée moderne; quelques-uns même ont avoué, avec la plus touchante candeur, leur profond embarras. — Notre enseignement supérieur n'est pas moins partagé entre plusieurs tendances opposées, justement parce que les maîtres éminents, dont l'action porte loin et profond, y sont nombreux, vivants et agissants; ils ont tous leurs admirateurs enthousiastes, ils ont leurs disciples, pour lesquels chacun d'eux est « le Maître », mais il serait puéril de nier que nos étudiants de la Sorbonne ou des Facultés de

1. Cf. *Bulletin de la Société de Philosophie*, séance du 28 nov. 1907; et *Année psychologique*, 1908.

province y sont par là même sollicités en des directions contraires. Et c'est ce qu'un philosophe d'avant-garde appelait naguère « le malaise de la pensée philosophique[1] », et c'est la situation aussi qui semblait ressortir du tableau lumineux et saisissant que traçait de l'état de notre philosophie M. Émile Boutroux dans son mémoire pour le Congrès de Heidelberg[2]. Il concluait, en somme, qu'en l'absence d'une doctrine commune ou même dominante, l'école française se caractérisait aujourd'hui par la communauté de l'esprit philosophique introduit dans les disciplines les plus diverses, mis au service des idées les plus opposées.

Mais, si cette multiplicité même et cette diversité de tendances semble rendre plus légitime et pour ainsi dire plus urgent un effort de classification du genre de celui que nous tentons ici, c'est qu'elle n'est rien moins qu'un signe d'impuissance incohérente et anarchique : si l'on peut parler d'une crise de la pensée philosophique contemporaine, c'est à la condition de n'entendre par ce mot ni maladie, ni stérilité, ni décadence. Dans l'ordre intellectuel, et peut-être souvent aussi dans l'ordre moral, la plupart des crises sont des crises de croissance, dont la pensée ou la conscience humaines sortent approfondies et élargies. Il est permis d'augurer qu'il en sera ainsi pour notre temps : il présente, et nul ne saurait s'y tromper, le bouillonnement d'une pensée inventive et riche, impatiente de tous les dogmatismes, ardente à frayer des voies nouvelles, avide d'explorer toutes les terres inconnues. Jamais la recherche philosophique ne fut plus abondante, plus sérieuse et plus intense

1. André Cresson, *Le Malaise de la pensée philosophique*, 1 vol. in-16, 1906. (F. Alcan).

2. *La Philosophie en France depuis 1867*, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, numéro de nov. 1908.

chez nous que depuis une trentaine d'années. Est-il besoin d'en donner des preuves? Il en est même d'extérieures et d'objectives : il suffit de passer en revue le grand nombre de noms d'auteurs et de titres d'ouvrages qui remplissent cet inventaire de notre pensée dont je parlais tout à l'heure, et que M. Boutroux a eu la noble idée d'établir pour une rencontre internationale de tous les représentants de la philosophie moderne. Il suffirait aussi de constater ce grand nombre d'auditeurs qui se pressaient jusqu'en juillet 1914 autour des chaires de philosophie de nos Universités ; et encore ce grand nombre de revues, qui trouvaient des lecteurs, lesquels n'étaient pas toujours des professionnels, et des collaborateurs, lesquels étaient tous, à tout le moins, des travailleurs sérieux et convaincus, épris de sincérité jusqu'au scrupule, et soucieux jusqu'à l'excès de ne faire aucun sacrifice ni à la mode, ni à la littérature, ni à l'éloquence : le temps de la philosophie oratoire, des Cousin et des Caro, est bien passé. Où et quand rencontrerait-on des recueils aussi pleins, d'une si belle tenue, que, dans des camps opposés ou des directions diverses, la *Revue de Métaphysique et de Morale* et *la Revue philosophique*, ou les recueils plus spécialement consacrés à la diffusion d'une doctrine particulière, l'*Année philosophique* de F. Pillon, l'*Année sociologique* d'Émile Durkheim, l'*Année psychologique* d'Alfred Binet ; *les Annales de Philosophie chrétienne* et la *Revue de Philosophie*, qui représentent la contribution de la pensée catholique à la philosophie générale de notre temps ; le *Bulletin de la Société française de philosophie* et le *Journal de psychologie;* ou, s'adressant à un public plus large, la *Revue du Mois* ou la *Revue des Idées?*[1] N'y a-t-il pas là la marque certaine d'une singulière activité

1. De ces recueils, quelques-uns ont cessé de paraître, provisoirement ou définitivement, à la veille ou au lendemain de la déclaration de guerre.

de pensée, d'une incontestable richesse de production?

Cen est une preuve encore que la diffusion, le renom et l'influence grandissante de nos philosophes hors de nos frontières. La philosophie française a été longtemps mal connue de l'étranger; et les noms d'un Biran, d'un Ravaisson, d'un Renouvier, d'un Lachelier, étaient, jusqu'à il y a une vingtaine d'années, parfaitement ignorés au dehors, ne faudrait-il pas dire en France même? Il n'en va plus de même aujourd'hui. On nous lit un peu partout en Europe. Les écrits d'Alfred Fouillée et de Théodule Ribot, après les œuvres réputées surtout à demi-littéraires des Renan et des Taine, ont été traduits les premiers dans les pays latins; mais, depuis une dizaine d'années, c'est toute notre philosophie, celle d'aujourd'hui, et par contre-coup celle d'hier, qui s'est répandue en Italie, en Espagne, en Amérique, la latine et la saxonne, et même en Allemagne. On venait de traduire en allemand, à la veille de la guerre, ou l'on allait traduire, tout Boutroux et Bergson. N'est-ce pas de France, d'ailleurs, de la féconde et ingénieuse activité du directeur de la *Revue de Métaphysique et de Morale*, M. Xavier Léon, qu'est partie l'initiative des Congrès internationaux de philosophie, et à Genève, à Heidelberg et à Bologne, comme à Paris en 1900, nul ne contestera que nous ayons tenu une place digne du pays de Descartes. Les études faites chez nous sur la philosophie des sciences ont eu une action universelle; W. James a suivi de très près jusqu'à sa mort le mouvement de nos idées; et comment ne pas rappeler, au début de ces études, l'éclatant hommage que l'illustre philosophe américain a rendu à M. Henri Bergson, en se déclarant en quelque sorte son disciple [1]?

C'est donc bien, à n'en pas douter, devant l'abondance et la

1. *A pluralistic universe*, 1 vol. 1909, lecture VI, p. 225 sqq.; traduit sous le titre de *Philosophie de l'Expérience*, 1 vol. in-12, 1910.

diversité de notre production philosophique que nous pouvons nous trouver embarrassés et comme intimidés, tout en sentant d'autant plus l'utilité de la définir et de la classifier. Nous nous efforcerons d'ailleurs de rester, dans cette tâche, aussi strictement objectif que possible : ce n'est pas au nom d'une doctrine particulière qu'il s'agit de critiquer ici toutes les autres. Nous voudrions faire œuvre d'historien et d'analyste surtout : dégager les affinités, les convergences d'influences ou, au contraire, les oppositions irréductibles, et suivre des courants d'idées. C'est dans cet esprit qu'il importe de nous demander tout d'abord et avant d'aborder notre étude propre, ce que nous entendons par la philosophie contemporaine, où nous la faisons commencer, et comment nous croyons pouvoir la situer par rapport à la philosophie antérieure.

***

§ 2. — Il va sans dire que toute distinction de périodes en histoire, histoire politique ou histoire des idées, risque toujours d'être arbitraire, et même l'est à coup sûr, au moins à quelque degré. Çà et là pourtant quelques grands événements semblent faire des coupures toutes naturelles et bien tranchées : telle, par exemple, la Révolution française en matière politique, ou la publication de la *Critique de la Raison pure* en philosophie; et il n'est pas impossible que la terrible crise que nous traversons apparaisse plus tard comme en constituant une aussi nette à son tour. Nous ne trouvons rien de semblable, il faut l'avouer, dans l'évolution dès maintenant accomplie de la pensée française moderne. — Mais, parfois, des périodes se distinguent assez nettement encore, sans qu'on puisse en rapporter l'origine à un fait ou à une date précise, par la prédominance ou la profondeur d'un certain courant d'idées : sans doute, ce courant préexistait auparavant; sans doute encore

d'autres courants contraires persistent à côté de lui, le contrariant parfois et parfois s'y mêlant : mais son importance seule suffit à constituer à tout un temps son unité, en lui donnant un aspect et comme une coloration propre. C'est de cet ordre que paraît être la caractéristique de la période philosophique que l'on traversait en France jusqu'en juillet 1914, et peut-être dans l'Europe entière et en Amérique : on n'y constatait pas, nous l'avons dit, la domination incontestée d'une école, mais, dans les écoles les plus opposées souvent, on y relevait comme certaines formes et certaines nuances communes de pensée. Préparée sans doute de bien plus longue date et plongeant beaucoup plus loin ses racines, on pourrait pourtant faire commencer conventionnellement ce que nous appelons la période étroitement contemporaine aux environs de 1890; non que nous y fassions rentrer exclusivement les œuvres postérieures à cette date, mais en y englobant toutes celles qui, à partir des environs de cette date seulement, exercent leur pleine influence.

C'est entre 1885 et 1890 en effet que la pensée française semble manifester une activité collective singulièrement accrue et qu'un esprit nouveau y prédomine. En même temps, la philosophie commence alors à atteindre le grand public et à influencer les milieux littéraires : il ne faut pas oublier que les deux plus illustres écrivains de la génération précédente, Taine et Renan, qui ont atteint alors l'apogée de leur gloire et à peu près terminé leur œuvre, sont avant tout, au fond, des philosophes ; à leur école, le goût des idées est devenu universel ; le dilettantisme est un mouvement moral et littéraire en même temps que philosophique. — Tandis qu'à la Sorbonne les derniers tenants du dogmatisme cousinien, un Caro par exemple, n'intéressent plus que les gens du monde et sont mûrs pour la comédie ; que d'autres, plus jeunes, cherchent, comme Paul Janet, à reprendre contact avec le mouvement des idées contem-

poraines; de jeunes maîtres, dont l'enseignement avait été confiné jusque-là dans l'étroite enceinte de l'École Normale, Jules Lachelier, M. Émile Boutroux, Alfred Fouillée, trouvent un théâtre plus large, ou, par leurs disciples immédiats, commencent à répandre leurs doctrines dans les facultés de province et les lycées. A aucun moment, par exemple, les classes de philosophie parisiennes ne comptèrent plus de professeurs éminents, dont plus d'un vont devenir glorieux, et dont les élèves enthousiastes et exclusifs exaltent et comparent les mérites. Jules Lemaître l'a remarqué quelque part : alors que, dans la période précédente, la classe principale du cours des études, celle qui imprimait sa marque sur les esprits, avait été la classe de rhétorique, aux environs de 1890, c'est incontestablement celle de philosophie. Devant plusieurs générations de candidats à l'École Normale, Jules Lagneau cherche et poursuit alors sa pensée obscure et profonde, et, entouré du respect étonné de tous les autres, entraîne ceux qui sont capables de l'y suivre dans le monde des pures idées. M. Bergson commence à laisser entrevoir aux jeunes gens éblouis toute l'originalité d'une pensée qu'on ne devine encore qu'à peine; Burdeau impose à ses auditeurs son moralisme kantien, avec une vigueur qui s'atteste même à travers le parti pris de dénigrement et de satire dans le roman fameux de l'un d'entre eux, dans les *Déracinés* de M. Maurice Barrès. Dans les lycées de la rive droite, devant des auditoires plus enclins parfois au dilettantisme et où se recrutera l'élite mondaine et sociale du lendemain, Victor Brochard, avec une autorité supérieure, donne le modèle d'une érudition claire et merveilleusement intelligente, sans fatras inutile, à la française ; M. Élie Rabier expose sa psychologie intellectualiste, où le spiritualisme se précise par une analyse aux distinctions multiples et ingénieuses, un peu selon la tradition des idéologues; M. Darlu, par l'abondance, la profonde

sincérité et l'élévation morale d'un enseignement direct et suggestif entre tous, forme toute une pléiade de jeunes philosophes qui joueront un rôle notable dans la pensée contemporaine et lui fourniront son organe le plus profond, la *Revue de métaphysique et de morale*. A côté de lui, M. Jean Izoulet, très pénétré de la pensée anglo-saxonne, très impatient de secouer les entraves de toute orthodoxie universitaire, de briser toutes les cloisons qui isolaient hier encore la philosophie d'école de la réalité sociale contemporaine, donne à des élèves fascinés par son ardeur de conviction aiguë et pénétrante, l'illusion d'être des initiés, à qui se seraient découvertes pour la première fois même les plus vieilles doctrines, et de bénéficier d'une manière de révélation. D'autres encore, Henry Michel, M. Georges Lyon, M. Lévy-Bruhl entraînent les esprits à la spéculation par leur haute probité intellectuelle, ou leur subtilité ingénieuse, ou leur précision élégante...

C'est par tous ces maîtres que, vers cette date, se formulent et se dégagent les idées et les tendances principales qui ne cesseront plus de se développer jusqu'à la veille de la guerre actuelle. Et c'est le moment aussi où une série de thèses retentissantes ouvrent définitivement et dessinent les voies nouvelles : celle de M. Bergson est soutenue en 1889, celle d'Émile Durkheim en 1893. Les cours de M. Jules Lachelier passent de main en main ; l'enseignement de M. Émile Boutroux est à son apogée. En 1893 aussi est fondée la *Revue de métaphysique et de morale*. On peut dire dès lors la philosophie contemporaine en possession de ses traits distinctifs.

§ 3. — Quels sont ces traits? — Nous les dégagerons mieux plus tard : mais, dès la première vue, il semble que celui-ci se discerne avant tout autre : la spéculation et la discussion philosophique se concentrent autour d'un petit nombre de problèmes, et ces problèmes sont tous ceux qui touchent à

la portée et à la nature de la science. — De là l'opposition de deux tendances contraires. D'une part, les merveilles de la science positive, le prestige de ses méthodes rigoureuses, influent de plus en plus sur la philosophie; et l'espoir déjà ancien de réduire à des formes vraiment scientifiques l'étude de phénomènes qui jusque-là y avaient semblé plus ou moins rebelles, se précise et semble prêt à atteindre maintenant la phase des réalisations. Les progrès de la psychologie expérimentale et de la sociologie sont significatifs de cette tendance; et de même encore, le culte de l'érudition dans l'histoire de la philosophie, la critique savante, méticuleuse et modeste des textes, laborieusement confrontés, se substituent aux brillantes et aventureuses reconstitutions de systèmes.

Mais, d'autre part, jamais la science elle-même, ses postulats, ses méthodes, sa valeur, n'ont été l'objet d'enquêtes plus sévères, plus passionnées et plus averties, moins suspectes de faveur ou de confiance aveugles. Et dans ces enquêtes, — fait nouveau et capital, — collaborent et se rencontrent, venus de directions opposées, et les plus illustres des savants spéciaux qui se piquent de réfléchir sur leur art, et les philosophes, qui méritent de moins en moins le reproche, si justifié naguère, d'ignorer la science; chose plus notable encore, savants et philosophes s'accordent assez bien dans leurs conclusions, et ce ne sont même pas toujours les savants qui se montrent le moins enclins à restreindre le domaine de l'explication scientifique ou la solidité de ses résultats. La philosophie des sciences, à laquelle quelques-uns voudraient réduire la philosophie entière, en est, en tout cas, à l'heure actuelle, la partie la plus cultivée chez nous et la plus en honneur.

Ce trait nous en annonce un autre: beaucoup des problèmes métaphysiques traditionnels sont à peu près abandonnés, ou traités incidemment, comme corollaires des seuls problèmes

qui intéressent : et ceux-ci sont exclusivement les problèmes relatifs aux rapports de la science ou de ses principes directeurs — déterminisme, mécanisme, conservation de l'énergie, — avec l'activité de l'esprit, avec le libre-arbitre humain et la moralité. Le problème de la liberté est devenu décidément le problème central de la philosophie, celui autour duquel tous les autres, y compris le problème de la connaissance, viennent graviter.

De là enfin un dernier caractère très apparent de la philosophie présente : c'est l'importance qu'y a prise le problème moral. Non plus comme spéculation tout abstraite et théorique sur le fondement de l'obligation ou sur les rapports du devoir et du bien ; mais plutôt comme recherche radicale sur l'existence et le sens même de toute moralité : y a-t-il une morale? une morale est-elle possible? en son essence dernière est-elle chose tout historique et sociale, ou bien psychologique et individuelle, ou rationnelle enfin? — Ainsi se remarquent une simplification en même temps qu'une hardiesse croissante dans la recherche philosophique.

§ 4. — Mais, si c'est par le genre des questions agitées que se caractérise la spéculation contemporaine en France, c'est bien aussi par l'esprit dans lequel on les étudie, par le sens dans lequel on tend à les résoudre. La nature même des sujets traités peut d'ailleurs faire pressentir déjà l'inspiration la plus intime de notre temps. Si l'on voulait la désigner d'un mot, de manière forcément trop simple, incomplète, superficielle, par là même inexacte, — mais commode pourtant, et dont on pourra se servir, à condition de savoir combien est provisoire, et tout ce qu'appellera de retouches et de réserves, — on pourrait dire que, malgré la variété de ses aspects ou de ses écoles, sous la multiplicité de ses tendances, c'est une période d'anti-rationalisme, ou au moins

d'anti-intellectualisme que la nôtre. La notion d'explication, d'intelligibilité, de vérité, subit de nos jours une crise profonde. Si les tendances anti-intellectualistes ne dominent sans doute pas absolument, si l'on peut se demander même combien de temps pourra durer encore leur succès, ce sont elles pourtant qui distinguent le mieux notre manière de penser de toute la philosophie antérieure. La défiance qui s'était attachée, au moins dans certaines écoles, et pendant tout le cours de la philosophie moderne depuis la Renaissance, à l'intelligence comme faculté d'édifier des systèmes absolus et de reconstruire le monde *a priori*, cette défiance avait toujours eu pour contre-partie une entière et d'autant plus profonde confiance dans la science positive, dans les lois que le physicien ou le chimiste fondaient sur leurs observations ou leurs expériences, armés du microscope ou inattaquables en leurs laboratoires ; et l'on avait attendu d'eux une explication de plus en plus adéquate de l'univers. — C'est au contraire de l'intelligence comme faculté d'interprétation de l'expérience et de la nature, autant que de l'intelligence comme faculté de construction *a priori*, c'est de la science positive autant que de la métaphysique, que l'on médit et que l'on se défie volontiers aujourd'hui ; les synthèses purement philosophiques et les théories fondées sur la science sont soumises également à la plus sévère critique ; la notion de vérité, absolue et universelle, semble parfois ébranlée. Et l'on conclut souvent en faveur, — soit d'une sorte d'intuition *sui generis*, mais non formulable en concepts définis et en raisonnements discursifs ; — soit de vérités multiples, non seulement approximatives et relatives, mais provisoires et momentanées, auxquelles on ne demande que d'être commodes et maniables ; — soit encore d'un empirisme radical, qui, désespérant de toute synthèse unitaire, s'arrête à une pluralité de lois ou même

de faits juxtaposés, et ne voit rien à chercher au delà.

A ce caractère général se rattache sans doute la place de plus en plus grande qui est faite aujourd'hui à l'inconscient. L'inconscient apparaît de nos jours et joue un rôle considérable dans les systèmes les plus divers ; et l'on croit le concevoir, sous une forme obscure, comme intermédiaire entre la négation pure et simple, en tant que contradictoire, de toute idée non aperçue, de tout sentiment non senti ; et, d'autre part, la réduction radicale au pur mécanisme physiologique. L'instinct semble reprendre ainsi à son tour une sorte d'indépendance et de nature propre, puisqu'on semble de plus en plus renoncer à l'expliquer à la fois comme pur réflexe corporel et comme résidu d'une pensée jadis consciente.

Mais si les concepts définis de la science nous paraissent présenter un point d'appui moins ferme qu'autrefois, c'est pour une autre raison encore. Ce n'est pas seulement parce que la critique nous révèle le caractère approximatif et incomplet de toute notre connaissance de la nature, c'est aussi parce que la pensée moderne est dominée par l'idée d'évolution, et qu'elle nous montre par là toute réalité dans un perpétuel devenir : partout elle nous fait sentir la mobilité et l'instabilité universelle. Simplement pour être exactes et à l'image fidèle de cette réalité, nos idées devraient donc se modifier et changer sans cesse avec elle. Bien mieux, l'instrument même de notre connaissance, intelligence ou raison, puisqu'il fait partie de la nature, ne doit-il pas être entraîné à son tour dans son mouvement ? On concevra donc une évolution, non seulement de la science, mais de la raison même. Conventionalisme, mobilisme et pluralisme, on pourrait ainsi désigner à cet égard les tendances les plus extrêmes de notre temps.

Ce n'est donc plus au point de vue de la spéculation pure, de la pensée conçue comme faculté toute contemplative, que

l'on sera amené à se placer en dernière analyse, mais au point de vue d'une vérité toute relative à l'homme et à ses besoins, qui n'a d'usage et de sens que pour lui; au point de vue de l'action, et des conditions qu'elle exige pour être possible et efficace; au nombre de celles-ci apparaît l'intelligence, réduite ainsi à n'être que la servante et l'instrument même de la pratique. Si bien qu'on semble se trouver assez près, parfois, du pragmatisme anglo-saxon.

Ce n'est pas à dire, encore un coup, que ce mouvement d'idées, bien que beaucoup de penseurs, et d'origines assez diverses, viennent y participer, soit unique, ni même destiné à triompher longtemps. Le pur rationalisme subsiste, et peut-être la réaction est-elle proche contre l'anti-intellectualisme. Il faut reconnaître néanmoins que celui-ci fournit sa note distinctive, par les thèses qu'il pose comme par les controverses qu'il provoque, à la pensée contemporaine.

*
* *

§ 5. — D'où vient cet anti-intellectualisme, et quel en est le rapport avec les doctrines dominantes antérieurement? Pour le bien comprendre et le définir, il importe en effet d'en marquer la position vis-à-vis des philosophies dont il est issu.

Car, somme toute, et à le prendre dans son ensemble, le développement de la philosophie française depuis un siècle a été autonome; les influences venues du dehors ont été assez superficielles et ont agi sur la forme plus que sur le fond des doctrines; tel fut le cas pour Schopenhauer, pour Spencer, ou aujourd'hui pour Nietzsche ou William James; et si on laisse de côté, cela va sans dire, l'influence constante et profonde des diverses sciences spéciales. A vrai dire, la plus importante action de la pensée étrangère est celle qu'ont

exercée, à distance de temps, les grands systèmes classiques de l'Allemagne, celle de Kant avant tout et de ses successeurs immédiats. — Mais l'impulsion directe et vraiment efficace, c'est, sans sortir des limites de notre pays, celle des penseurs d'une génération sur les esprits de la génération suivante, grâce surtout à l'enseignement des Universités, où de plus en plus, en France comme ailleurs, tend à se concentrer la recherche philosophique.

Si l'on jette, à cet égard, un coup d'œil d'ensemble sur la philosophie française au XIXe siècle, on la voit se distribuer nettement, sinon en époques séparées et successives, du moins en quatre grands courants, qui, coexistant d'abord, en viennent à prédominer à un certain moment, et peuvent dès lors servir à caractériser quatre périodes.

1° Après la grande crise révolutionnaire, et tandis qu'à l'Institut ou dans l'Université impériale nouvellement constituée les idéologues continuent à représenter le sensualisme de Condillac et la philosophie du XVIIIe siècle, une réaction très nette en faveur des idées religieuses et traditionnelles se produit, avec des écrivains dont l'influence, restreinte d'abord, agit fortement ensuite et à plusieurs reprises, et semble renaître de nos jours, — avant tous J. de Maistre, de Bonald et Lamennais. Philosophie essentiellement sociale et politique d'intention, où apparaît pour la première fois la dénonciation des principes révolutionnaires, du libre examen, de la liberté de conscience, de la philosophie des Droits de l'homme, d'un seul mot, du rationalisme, comme principes d'anarchie et de dissolution pratique; et pour la première fois aussi y triomphent avec éclat la préoccupation de l'ordre, la conception de la foi religieuse comme principe de gouvernement et lien indispensable de solidarité nationale.

2° Mais, sous la Restauration et la monarchie de Juillet, se

constitue et domine bientôt une manière de philosophie d'État, faite en quelque sorte à l'image de la bourgeoisie censitaire : philosophie qui prétend restaurer, en les laïcisant, les idées morales traditionnelles, liberté, devoir, responsabilité, spiritualité de l'âme, existence de Dieu, et qui, sans abandonner les résultats acquis par la Révolution de 89, veut fixer les règles du bon ordre intellectuel et moral, fondement et garantie du bon ordre social et politique. C'est l'éclectisme de Victor Cousin. Cette doctrine de juste milieu et de compromis se défie de toute originalité et de toute forte cohésion systématique : elle se propose à l'acceptation du sens commun et s'appuie sur lui ; elle prétend recueillir dans les grands systèmes du passé et juxtaposer toutes les idées que le consentement universel adopte spontanément en quelque sorte et consacre. Elle érige ainsi en dogmes la « religion naturelle » du XVIIIe siècle ou la Profession de foi du Vicaire savoyard. Elle détermine officiellement les « saines doctrines », en dehors desquelles il n'y a que précipices et abîmes intellectuels ou moraux, scepticisme ou panthéisme, empirisme ou matérialisme. — Mais par là même elle exige donc, et tel est le service réel qu'elle aura rendu à la pensée française, une connaissance aussi directe et exacte que possible de l'évolution des idées ; elle inaugure et encourage l'étude de l'histoire de la philosophie, que l'on n'a plus cessé dès lors de cultiver chez nous. — D'autre part, et par là aussi son action dure encore, sa méthode et son point de vue furent tout psychologiques : la psychologie est, pour les éclectiques, la base solide de toute philosophie ; et, tandis qu'en Allemagne la philosophie procède volontiers par déduction constructive ou analyse abstraite des idées, la philosophie française est restée fidèle en général, à cet égard, à la méthode éclectique : c'est dans l'observation intérieure et « les données immédiates de la

conscience » qu'elle prend aujourd'hui encore son point de départ. Un philosophe en particulier, original et profond, un peu à l'écart du reste de l'école, moins soucieux de discipline intellectuelle que sincèrement anxieux de se connaître, contribua puissamment à faire prédominer ce point de vue ; et, par la découverte qu'il crut faire en lui-même de son activité motrice et volontaire, révélatrice du moi lorsqu'elle se heurte aux résistances extérieures, il orienta en une direction très particulière les philosophes qui l'ont suivi : c'est Maine de Biran.

3° Tandis que V. Cousin, grand maître de l'Université, trônait et régentait la philosophie officielle, Auguste Comte élaborait dans l'isolement, entouré de quelques disciples à peine, sa « philosophie positive » et rêvait d'un dogmatisme intellectuel peut-être plus impérieux encore. Doctrine une et forte, dont la partie négative, la moins essentielle sans doute aux yeux de son fondateur, fut seule à agir d'abord, le positivisme eut son heure de triomphe peu après la mort de Comte lui-même. Au moment où l'éclectisme détient encore jalousement les chaires et les écoles, mais perd le peu d'influence vivante qu'il a pu exercer jamais sur les esprits ou les cœurs; au moment où, d'ailleurs, la bourgeoisie inquiète, mal rassurée par le spiritualisme officiel et libéral, incline de plus en plus vers le cléricalisme pur et simple, comme vers son meilleur rempart social, — derrière le décor éclectique, c'est, partout où l'on pense, sous le second Empire, le positivisme qui domine. Dédain de la métaphysique, culte du fait, de l'expérience et de la preuve, confiance sans réserve dans la science, exaltation de ses bienfaits, effort pour donner la forme de science à l'étude des faits moraux ou sociaux, tel est l'état d'esprit que définit dogmatiquement Littré, qui anime les premiers écrits de Renan et de Taine, et qui caractérise la

période où Claude Bernard, Pasteur, Berthelot réalisent leur œuvre. Et l'on a noté maintes fois que le même esprit se manifeste alors jusque dans la littérature, où, après les grandes effusions lyriques et romantiques, dominent le goût de la notation exacte et réaliste, le culte de la forme rare, cherchée et réalisée pour elle-même.

4° Mais le grand ébranlement de 1870 vient troubler cette belle quiétude de l'artiste enfermé dans sa tour d'ivoire ou du savant dans son laboratoire et sa bibliothèque, ne travaillant tous deux que pour la beauté formelle ou la vérité inactive. — D'une part, au lendemain de la Commune comme jadis après 93, le besoin d'ordre et la peur de l'anarchie rejettent plus d'un penseur du côté des partis réactionnaires, et attirent l'attention sur un nouvel aspect de la pensée d'Auguste Comte, à peu près négligé jusque-là. — D'autre part, le sentiment d'une grande crise de la vitalité nationale engendre chez tous une bonne volonté intellectuelle, une sincérité, un scrupule, un besoin de penser sérieusement et de creuser les problèmes jusqu'en leur fond dernier, qui ont inspiré les plus nobles efforts de la pensée philosophique française; c'est dans cette dernière période du XIXe siècle que se concentrent peut-être nos plus profonds philosophes ou qu'agissent enfin des penseurs jusque-là isolés ou méconnus. Et c'est cette période que continue directement la nôtre: aussi convient-il d'y insister.

§ 6. — Peut-être serait-il assez difficile de la caractériser, comme les précédentes, par la prédominance d'un même esprit ou d'une même attitude intellectuelle. On y peut discerner plus exactement trois groupes de penseurs.

En premier lieu, le positivisme, conçu à la manière de Littré et des premiers disciples de Comte, poursuit son effort pour donner la forme positive à l'étude des faits moraux et sociaux; Taine représente mieux que tout autre cette tendance,

tandis que s'inaugurent en France les premières recherches de psychologie positive et expérimentale. — Mais c'est le moment surtout où, dans la même voie, on s'attache à synthétiser les résultats des diverses sciences positives de manière à en tirer une vue cohérente et une de l'univers; pour un Berthelot comme pour un Taine, il n'y a nulle absurdité à espérer d'atteindre un jour cette loi suprême, cette formule lumineuse et une d'où découleront, comme autant de conséquences, l'infinie diversité des phénomènes, des êtres et des événements, et dont la clarté ne laissera plus subsister nul mystère essentiel dans l'univers. C'est l'âge des « philosophies scientifiques »; et, après Darwin et les premières traductions de Spencer, l'idée d'évolution en fournit le thème et comme le plan général : évolution des mondes dans l'espace infini, évolution de la cellule vivante à partir du protoplasma primitif jusqu'à l'organisation accomplie, évolution des espèces de l'amibe à l'homme, évolution des sociétés de la horde sauvage à nos grandes civilisations industrielles. Par là apparaît mieux assise et plus définie, sous une forme plus large et en quelque sorte cosmique, une idée qui, venue du XVIIIe siècle, a traversé tout le XIXe, et y a dominé, acceptée à peu près par toutes les écoles, depuis le positiviste Comte jusqu'à un spiritualiste indépendant comme Vacherot par exemple; une idée qui a été vraiment comme le premier article de la foi morale et sociale de nos pères : l'idée du progrès; pour le grand public, et pour bien des savants même, la notion d'évolution est prise comme la justification ou l'équivalent de l'idée de progrès.

Si, parmi ces essais de synthèse totale, parmi ces systèmes positifs de tendance ou de prétention, aucun ne présenta en France l'ampleur de celui de Spencer en Angleterre, quelques uns pourtant eurent leur originalité, et leur influence

est encore discernable. Un souvenir au moins doit être accordé à Étienne Vacherot, chez qui s'est fait jour la conception hardie d'une métaphysique positive : pour lui, l'idée du Dieu de la philosophie classique se scinde en deux notions distinctes et presques opposées : la notion de l'Infini, imposée et vérifiée par la Science, mais liée à toutes les imperfections, étrangère à toute moralité ; et la notion de Perfection au contraire, que la science ne nous montre réalisée nulle part, si ce n'est dans la conscience et la pensée humaines, où elle brille comme l'attrait et l'ardeur de tout progrès : et elle y constitue la « catégorie de l'idéal ».

Il ne faut pas oublier non plus Durand (de Gros), penseur solitaire, longtemps ignoré, volontiers aigri, mais qui, non content d'avoir été un précurseur dans toutes les recherches relatives à l'hypnotisme et à la suggestion, non content d'en avoir donné, quelque trente ans à l'avance, une théorie psychologique tout à fait analogue à celle qui est acceptée de nos jours, — s'était élevé à une sorte de conception monadologique de l'univers, où il croyait voir pourtant la simple traduction des données de la science. L'être vivant, et la nature entière, lui apparaissaient comme une superposition et une coordination de forces toutes sentantes et agissantes à quelque degré, comme une hiérarchie de consciences et de *moi*, un polyzoïsme et un polypsychisme. Avec une hardiesse singulière, renonçant, lui aussi, au Dieu un de la métaphysique classique, il croyait retrouver dans les faits mêmes et l'expérience, les éléments positifs des croyances religieuses ou ontologiques : il affirmait la survivance des esprits, et annonçait la constitution d'une sorte de spiritualisme expérimental.

Pour Hippolyte Taine, qui combine la méthode analytique des sensualistes et des idéologues français du XVIII[e] siècle aux

aspirations unitaires de la métaphysique hégélienne, et dont la pensée dernière, incertaine entre l'idéalisme et le naturalisme, est peut-être au fond aussi confuse que sa forme est précise, rigide et imagée avec application, pour Taine, le positivisme scientifique doit se suffire à lui-même et répondre à tous les problèmes. Concevant l'intelligence comme un mécanisme, il déploie toute sa puissance de vision à en démonter les rouages ; ne voyant dans la nature humaine qu'un produit « de la race, du milieu et du moment », il se fait fort de découvrir la loi et la formule exacte des œuvres les plus spontanées de la littérature ou de l'art comme des époques ou des événements les plus complexes de l'histoire ; et, au terme de ses analyses et de ses synthèses laborieuses, il espère pleinement encore en l'unité d'une explication suprême, conçue comme construite par l'esprit et en même temps immanente à une nature tout objective.

Plus jeune, profondément pénétré de la notion récente d'évolution, le noble Guyau, dans sa carrière si courte, eut le temps d'introduire dans la spéculation française une idée qui devait y faire fortune. A son imagination de poète, l'évolution que décrivait la science apparut comme le poème de la vie, de la vie inépuisable en sa fécondité, infiniment multiple en ses manifestations, de plus en plus diverse, et élargie, et intensifiée. Dans sa sympathie généreuse pour toutes les formes de l'être, pour tout ce qui fait sentir, ou penser, ou vouloir avec plénitude, dans l'amour du risque, dans le paradoxe d'un individualisme qui met sa joie et sa dignité à se sacrifier pour la société, il trouva l'équivalent entièrement désintéressé et gratuit des vieilles idées morales et religieuses. — Ainsi le positivisme, en s'approfondissant et en s'élargissant, semblait tendre à se rapprocher des doctrines même et des principes dont il avait pu paraître d'abord la négation, et presque les rejoindre insensiblement,

D'une autre façon encore, et aussi importante pour en comprendre l'évolution contemporaine, ce positivisme semblait aussi, dans le subtil, complexe et déconcertant génie d'Ernest Renan, tendre à se limiter lui-même ou à se retourner contre soi. Sans doute, la confiance est complète dans la puissance des sciences positives chez l'auteur de l'*Avenir de la science* : plus que nul autre il a voué à la science une sorte d'adoration religieuse, qu'à vrai dire il n'a jamais désavouée. Mais, d'abord, les recherches auxquelles il se consacre ne sont pas les recherches mécaniques et physiques, susceptibles de mesure et de prévision mathématique : ce sont les disciplines historiques et philologiques, c'est l'étude de l'homme, ces « pauvres petites sciences conjecturales » où tout se complique et se modifie sans cesse, où tout est affaire de discernement, de tact et de nuance, et peut-être ne serait-ce pas un paradoxe que de considérer Renan comme un de ceux qui, en fait, ont frayé les voies et préparé les esprits à la réaction « anti-scientiste » de notre temps. Au reste, combien l'auteur des *Dialogues philosophiques*, opposant les *probabilités* et les *rêves* aux *certitudes,* soulevait-il de questions irrésolues! comme il faisait apparaître les bornes de notre savoir! et combien il comprenait et évoquait, par sympathie d'artiste, d'états d'âme différents, et inconciliables avec la science même dont il se réclamait! Nul doute qu'on n'ait beaucoup exagéré le dilettantisme et le scepticisme de Renan, mais nul doute aussi que ce ne soit une influence de sceptique et de dilettante qu'il ait surtout exercée sur la génération qui l'a suivi.

§ 7. — Mais si le positivisme, de 1870 à 1890, tend à s'élargir, le même effort est sensible chez les spiritualistes proprement dits. Tandis que l'école de Cousin se survit encore, avec son éclectisme timoré et médiocre, et met encore

une dizaine d'années, dans l'enseignement officiel, à achever tout à fait de mourir, — une vigoureuse et puissante lignée de métaphysiciens se détache d'elle. D'une part, bien plus vigoureusement que Cousin ne l'avait fait, on se met à l'école de la science allemande pour étudier de près, minutieusement, dans l'original et dans le détail, les grands textes classiques : tous les philosophes notoires de ce groupe sont en même temps de profonds historiens de la philosophie; Platon et Aristote, les Stoïciens et les Alexandrins, Descartes et Leibniz, Spinoza et Malebranche, Kant surtout peut-être, et encore après lui Schelling et Hegel, deviennent les vrais inspirateurs de la philosophie française. D'autre part, de la tradition éclectique la seule influence qui agisse est celle de Maine de Biran et de sa philosophie de l'effort; le seul trait qui en persiste est l'attache psychologique, le point de départ pris dans l'expérience intime et l'observation directe de soi, pour s'élever de là aux synthèses les plus vastes, aux spéculations les plus hardiment métaphysiques.

Félix Ravaisson, dont sans doute les écrits sont, par la date, antérieurs à 1870, exerce alors une autorité profonde et incontestée. On relit sa thèse de jeunesse sur *L'habitude*; sa *Métaphysique d'Aristote,* son *Rapport sur la philosophie en France au* XIXe *siècle* sont comme les bréviaires de tous les jeunes philosophes. On y voit une analyse hardie et pressante retrouver, derrière les faits de la conscience intime, l'originalité créatrice d'une raison active et volontaire; et, d'autre part, dans les postulats mêmes et les conditions de la science positive plus profondément interprétés, on aperçoit de même l'action toujours présente d'une pensée agissante et libre, qui, en faisant la science de la nature, s'y retrouve elle-même, et ne rend l'univers pensable que parce qu'il est déjà lui-même en son fond une aspiration universelle à la pensée

et à l'harmonie. Par là l'effort de l'homme pour vivre, et aussi pour penser la nature dans la science, ne fait que rejoindre et exprimer la tendance même de la nature à se rendre intelligible et ordonnée, et son effort spontané vers la raison, vers la beauté, vers l'amour; dans l'homme et dans les choses, c'est ainsi un même principe plus essentiel et plus haut qui se découvre, et dont l'art nous offre le plus profond symbole; et ce principe, cette universelle aspiration, c'est Dieu même : « Dieu nous est plus intérieur que nous-même ».

Ainsi, chez Ravaisson comme un peu plus tard chez le plus profond de ses disciples, dont l'œuvre appartient encore à notre temps, Jules Lachelier, le spiritualisme élargi semblait tendre à l'idéalisme pur.

§ 8. — Dans un troisième groupe on peut mettre enfin deux penseurs originaux, qui se ressemblent à certains égards, d'abord isolés et à peu près entièrement ignorés pendant toute la durée du second Empire, mais qui, après 1870, sans atteindre jamais à la gloire retentissante, commencent à exercer une sérieuse influence, si bien que l'un des deux au moins, groupant enfin quelques disciples, fonde la seule « école » proprement dite de cette période : ce sont Cournot et Renouvier. Ils ont en commun l'origine, l'éducation, la sérieuse information scientifiques; leur pensée hautement individualiste, qui se développe en marge de la philosophie officielle; leur effort aussi pour analyser et critiquer avec rigueur les méthodes, la signification et la portée des vérités scientifiques; enfin, la conscience de plus en plus nette des limites de la science, et leur commun sentiment de l'impossibilité d'une conception totale et strictement scientifique de l'univers. Seulement, cet élément irréductible à la science et insaisissable à la raison démonstrative qu'ils reconnaissent tout deux dans la réalité, Cournot l'appelle avant tout hasard et essaye

d'en rendre compte par la rencontre de séries causales indépendantes et par la loi des grands nombres, et Renouvier l'appelle liberté.

Après quelques essais fumeux de jeunesse, c'est à Kant que Charles Renouvier était allé demander le type d'une philosophie d'idées claires et rigoureuses, d'une classification discontinue, qui, prenant conscience des bornes nécessaires du savoir humain, de la vanité de toute synthèse totale de l'univers comme de la pensée, renonçant à toute science absolue, voudrait au moins savoir précisément et ce qu'elle sait et ce qu'elle ignore. Nous ne connaissons en un sens que des phénomènes, et le positivisme a raison ; mais, parmi ces phénomènes qui sont nos idées, il y en a quelques-uns qui se présentent en fait comme impliqués dans tous les autres, comme conditions de tous les autres, comme lois universelles de la représentation : ce seront autant de *catégories*, et le premier office de la critique sera d'en dresser la table et de la justifier. — Mais, sans doute, les catégories, pas plus que la représentation même, ne peuvent se démontrer proprement : on pourrait, à la rigueur et en théorie, les nier, nier tout, sauf la sensation présente en tant que simplement sentie. A la rigueur pourraient être révoqués en doute même l'existence des choses et du monde extérieur, même les lois de la raison, même le principe d'identité. Toute pensée se présente donc comme une alternative entre l'affirmation et la négation, et force nous est bien d'opter : la connaissance est en son fond affaire de choix et de vouloir; elle est croyance et liberté. — Nous déciderons donc d'opter pour le système de notions qui offre le plus d'intelligibilité, qui est, pour la pensée, le plus économique : nous déciderons de suivre constamment le principe de non-contradiction. — Or, une idée entre toutes embarrasse la philosophie de questions insolubles : c'est la pseudo-idée

d'infini, d'infini réalisé ou actuel, et elle est contradictoire au premier chef, puisque l'infini est ce qui n'a pas de fin, et que tout ce qui est réel est par là même délimité, fini. Admettons donc partout le fini, dans la nature et dans le réel : l'univers est fini, les étoiles comme les grains de sable, ou les atomes, ou nos idées, forment des nombres, si grands qu'ils soient. Le monde a par suite commencé dans le temps ; la succession des causes dans le passé n'est pas infinie : il y a eu des premiers commencements à toutes les séries de phénomènes que nous pouvons connaître.

Par là nous pouvons, nous devons même logiquement, croire à la liberté humaine comme puissance de commencer, comme cause première dans la succession de nos actes individuels ; croire aussi à la création, à des dieux peut-être, ou plutôt au Dieu personnel et unique, comme premier commencement dans les choses. — Nous pourrons de même croire au devoir, et construire toute une morale, fondée sur le double parti-pris d'affirmer la liberté ou l'autonomie personnelle, et d'affirmer la raison, comme aptitude à organiser les relations humaines de manière à les rendre ordonnées et intelligibles, c'est-à-dire justes. Et ce sera une morale de la règle et de l'obligation pure, obéie parce qu'elle est l'obligation, c'est-à-dire au fond la volonté de soumettre nos actes à des catégories rationnelles.

Enfin, une telle doctrine, qui admet un acte de bonne volonté à la source de l'acceptation même de la raison, peut logiquement admettre encore d'autres actes de libre affirmation, et comme des ordres et des plans différents de croyances, de moins en moins certaines, de plus en plus fondées sur de simples vraisemblances, mais qu'il n'est nullement irrationnel d'accepter, à condition que le vraisemblable ne se confonde jamais avec le prouvé, et se connaisse et se donne constamment

pour ce qu'il est. — Nous pourrons ainsi poser, au delà de la notion de devoir, une série de postulats moraux, tous réductibles à celui-ci : le postulat d'un ordre moral dans le monde. On affirmera donc que le mal s'explique par une chute et une faute, et se justifie ainsi comme conséquence de l'usage même du libre arbitre ; et, d'autre part, on espérera en la puissance de la bonne volonté pour restaurer et rétablir, si elle le veut vraiment, l'ordre troublé par la volonté mauvaise ; l'on aura confiance en un triomphe final de la justice. — Renouvier s'est même complu, dans ses dernières années, à esquisser, sous le nom d'hypothèse eschatologique, une sorte de roman cosmique, utilisant à sa façon l'idée chrétienne d'un état primitif d'innocence, d'une chute, d'une rédemption possible, et s'efforçant de prouver la possibilité de concilier les données positives de la science ou de l'histoire avec ces libres affirmations d'une sorte de religion rationnelle.

Tel fut ce singulier et puissant système, qui a tant agi sur notre temps, quoique lentement et indirectement ; où le rationalisme, pour être plus entier et ne pas risquer de se duper lui-même, se donne comme fondé sur la consciente et libre volonté de croire à la raison dans les choses, de la faire régner dans nos actes ; et qui aboutit ainsi à un *moralisme* qui se sait, se donne et se veut comme tel.

*
* *

§ 9. — Nous avons dit que ce qui caractérise la période tout à fait contemporaine de la philosophie française, — celle que nous sommes convenus de faire commencer aux environs de 1890, — c'est avant tout une réaction assez marquée, sinon universelle ni peut-être très durable, contre l'intellectualisme. Par là elle marque une opposition et comme une réaction à

l'égard de la pensée de la période antérieure, telle que nous venons de la décrire; et pourtant elle y a clairement ses origines et son germe.

D'abord, de l'une à l'autre, ce sont bien les mêmes problèmes qui sont étudiés. Seulement, de 1870 à 1890 comme dans tout le cours du XIX[e] siècle, la pensée française était restée encore nettement, foncièrement intellectualiste et rationaliste.

Intellectualiste avec évidence et même d'une manière exclusive apparaît d'abord le positivisme évolutionniste, puisqu'il fait de la science la valeur suprême et prétend donner la forme scientifique jusqu'à la connaissance de l'homme moral et social, et même à la philosophie telle qu'il la conçoit.

Intellectualiste encore le néo-criticisme, s'il est animé avant tout par le goût des idées claires et distinctes, exactement connaissables, finies et définies, capables de répondre catégoriquement par un oui ou un non décidé à toutes les questions philosophiques; et si encore il se donne pour méthode avouée, volontairement choisie, le parti-pris de suivre partout et jusqu'au bout, quelles qu'en soient les conséquences, le principe par excellence de l'entendement pur, le principe de non-contradiction. — Il est vrai que, pour Renouvier, nous ne sommes jamais forcés absolument d'affirmer, que nous restons toujours libres de prolonger une enquête ou une discussion, de fixer notre attention de préférence sur les raisons d'affirmer ou sur les raisons de nier, et de nous maintenir volontairement ainsi dans l'état de doute; qu'il n'y a pour lui ni évidences ni démonstrations absolument contraignantes. Mais il faut bien entendre sa pensée : il ne veut pas dire par là que nous puissions faire à notre gré le vrai et le faux; les choses sont bien en elles-mêmes ce qu'elles sont, elles ont une nature parfaitement déterminée; mais, comme notre connaissance est limitée de toutes parts, nous

ne saisissons l'ensemble des données d'aucun problème; et par suite nous pouvons toujours nier, si nous le voulons, même le probable, même ce que d'autres appellent le certain, sous prétexte d'en attendre des confirmations plus complètes : seulement, en agissant ainsi, *il se peut que nous nous trompions;* et cet usage de la liberté dans la connaissance comporte des risques; comme tout usage de la liberté, elle est chose sérieuse, elle engage notre responsabilité; car la vérité, reconnue ou non par nous, n'en subsiste pas moins en soi.

Intellectualiste enfin le néo-spiritualisme des Ravaisson et des Lachelier, par cela même qu'il pressent, sous les contradictions apparentes, une harmonie et une conciliation finale de la science et de la métaphysique, de l'ordre de la causalité et de l'ordre de la finalité, et qu'il tend en fin de compte à l'idéalisme pur.

§ 10. — Et pourtant, notre philosophie contemporaine, dans ses traits les plus originaux, sort directement de la philosophie de la période précédente, sans solution de continuité et sans révolution brusque. Ce sont, de l'une à l'autre, les mêmes écoles que nous retrouvons, parfois les mêmes hommes, ou des disciples qui ne songent pas à renier leurs maîtres et croient continuer leur œuvre. Ce sont aussi les mêmes préoccupations, les mêmes problèmes qui concentrent les efforts des chercheurs : valeur de la science et ses rapports avec l'esprit; lois de l'évolution et de l'action; libre arbitre et moralité. On n'a fait en somme, de nos jours, que prendre mieux conscience de tendances préexistantes, et, au lieu de les dissimuler, que se les avouer plus hautement à soi-même. Il n'est pas très difficile, en effet, à la lumière du mouvement d'idées contemporain, de discerner, en se retournant vers les doctrines d'hier, derrière leur franc intellectualisme, les premiers linéaments d'un irrationalisme possible.

D'abord, le spiritualisme idéaliste restait en France très attaché à l'affirmation de la liberté humaine, préoccupé avant tout de concilier l'autonomie et la responsabilité du vouloir avec la nécessité des lois naturelles et le déterminisme de la science : le problème du libre arbitre était devenu, de longue date déjà, le problème central, celui dont la solution commande et entraîne celle de tous les autres. Or, la liberté, on l'avouait parfois aussi, n'est pas une idée claire : elle apparaît plutôt comme la limite de l'intelligibilité et de la science. Par là, l'intellectualisme spiritualiste contenait comme un ennemi intérieur, comme un ferment intime de dissolution : pour le faire apparaître, il allait suffire, là où l'on affirmait hier une conciliation ultime dans l'absolu, de poser l'incompatibilité de la liberté et de la science, et la nécessité de sacrifier en quelque mesure celle-ci à celle-là. — Sans compter que cet ordre de la finalité et de l'amour qu'on pressentait au delà de la connaissance positive et scientifique, on pouvait bien le concevoir comme achevant, sans le contredire, et comme complétant le monde des phénomènes, mais c'était pourtant par un besoin du cœur ou du sentiment, par une aspiration esthétique ou morale, qu'on était induit à le poser et à l'affirmer. Ces doctrines comportaient de toute évidence un élément en quelque sorte sentimental et mystique, essentiel chez un Ravaisson par exemple.

De même et plus expressément encore, Renouvier et les néo-cristicistes, non seulement en affirmant le libre arbitre, mais encore et surtout en découvrant un élément volontaire dans toute croyance, même la plus intellectuelle, — la volonté de fixer son attention, de s'arrêter à tel ou tel argument, de donner ou de refuser son adhésion, — semblaient renoncer virtuellement, et malgré qu'ils en eussent, à l'intellectualisme pur. La doctrine avait beau, en effet, se développer après cela en rationalisme décidé, faire consister son acte de vouloir

primordial à n'affirmer que le raisonnable et l'intelligible, le principe de contradiction et la morale de la justice : une telle volonté impliquait logiquement la possibilité de la volonté contraire.

Enfin, il n'est pas jusqu'au positivisme scientifique qui ne pût se développer en irrationalisme. D'abord, en étudiant nos idées, vraies ou fausses, ou nos actions, bonnes ou mauvaises, comme de purs faits, en les montrant sous la dépendance étroite de l'hérédité, de l'organique, de l'inconscient; en donnant le premier rôle en nous et le plus profond, aux tendances, aux émotions et aux passions, on laissait entrevoir la relativité de nos croyances et même de nos évidences, leur subordination aux conditions purement vitales. La notion d'évolution universelle, l'idée de vie chez un Guyau, introduisaient un élément d'instabilité jusque dans nos certitudes et dans notre science, jusque dans la constitution même de notre raison. L'influence d'un Schopenhauer et plus tard d'un Nietzsche devaient manifester avec éclat ces conséquences : mettre le vouloir-vivre ou le vouloir-dominer à la racine de l'être, c'est réduire l'intelligence à n'être plus qu'un instrument de la vie, supportée et débordée par quelque chose de beaucoup plus profond qu'elle. Par là le pur intellectualisme d'un Taine, par exemple, se niait lui-même, et encore l'intellectualisme d'un Spencer : si le développement intellectuel n'est bien que l'adaptation de plus en plus complète du dedans au dehors, s'il est un effet et non pas une image de la nature objective, il en résulte bien que la valeur des idées résidera moins dans je ne sais quelle vérité intrinsèque, qui s'évanouit, que dans leur utilité; elles ne seront plus qu'un épisode secondaire, sinon un accident, au cours de l'évolution, et encore une fois un simple instrument vital.

Ce sont ces ferments d'anti-intellectualisme que nous allons voir maintenant se développer, et converger, bien que venant

de sources si diverses, non pas certes vers une commune doctrine, mais au moins vers un esprit semblable; lequel sans doute ne se manifeste pas chez tous les penseurs contemporains en France, ni chez tous sous la même forme, ni au même degré, mais qui, pourtant, paraît constituer comme la note distinctive et comme la nuance propre de notre philosophie d'avant la guerre.

CHAPITRE II

LA TENDANCE POSITIVE
LES ESSAIS DE SYNTHÈSE

§ 1. — Il est incontestable qu'un des courants d'idées les plus continus et les plus profonds de la pensée moderne, en Europe comme en France, a été, depuis deux siècles, le courant positif et scientifique pur; et incontestable encore qu'un des traits les plus apparents de la philosophie contemporaine, en France comme en Europe, c'est le rapprochement de plus en plus intime et étroit, comme au temps d'un Descartes ou d'un Leibnitz, de la spéculation philosophique et de la recherche rigoureusement scientifique.

Prendre pour point d'appui exclusif les données des sciences positives, renoncer à toute construction *a priori*, ou métaphysique, et se donner seulement pour tâche de coordonner, de concilier, de systématiser les résultats de ces sciences, c'est ainsi qu'on peut sans doute définir le point de vue positiviste en philosophie. Mais ce programme lui-même a pu être diversement entendu; et la première tentation a été de croire qu'il donnait *ipso facto* au philosophe une sorte d'autorité et de compétence privilégiée pour déterminer, parmi les lois ou les faits scientifiques, les plus significatifs et les plus essentiels ; une aptitude naturelle à les analyser, à les critiquer et à

les interpréter; à y découvrir aussi, peut-être, le principe suprême capable de mettre de l'ordre et de l'unité dans tout le reste; qu'il lui donnait un droit enfin à essayer d'en deviner et d'en prolonger en quelque sorte la courbe du côté de l'avenir, de manière à en déduire une conception telle quelle des destinées de la nature et de l'homme : c'est-à-dire une philosophie complète, équivalent des anciennes métaphysiques. Nous avons dit que c'est en ce sens que les penseurs du XIXe siècle finissant, à l'exemple de Spencer et sous l'influence de l'idée d'évolution, avaient compris la philosophie positive. Notre temps a pu assister encore au moins à une tentative de ce genre, puisqu'il a vu se développer et se dérouler jusqu'à son plein achèvement l'œuvre d'Alfred Fouillée[1].

* * *

§ 2. — A vrai dire, si, par son caractère de synthèse totale, cette œuvre porte bien la marque de la période précédente, elle est bien de la nôtre pourtant, grâce à l'heureuse souplesse et au talent resté jeune jusqu'à la fin d'Alfred Fouillée; il lui fut donné par là de tout comprendre et de tout s'assimiler de la pensée contemporaine, de n'en rien ignorer et de n'en rien méconnaître, quitte à tout ramener à l'unité de son point de vue et à s'efforcer de tout faire rentrer dans sa propre doctrine. Mais ce n'était pas seulement chez lui l'effet d'une intelligence toujours ouverte et d'une universelle

1. 1838-1912. — Principaux ouvrages : *La Philosophie de Socrate* (1868) et *de Platon* (1869); *La Liberté et le Déterminisme*, thèse de doctorat (1872); *Critique des Systèmes de Morale contemporains* (1883); *L'Evolutionnisme des idées-forces* (1882): *Psychologie des idées-forces* (1891); *Les Eléments sociologiques de la Morale* (1905); *Morale des idées-forces* (1908); *La Pensée et les nouvelles Ecoles anti-intellectualistes* (1911); *Esquisse d'une interprétation du Monde* (1913), ouvrage posthume. (F. Alcan).

sympathie : c'était encore une méthode. Il avait repris à son compte la grande idée leibnizienne qu'il y a en toute pensée « une âme de vérité », et que tous les systèmes, faux par ce qu'ils ont d'exclusif et par ce qu'ils nient, sont vrais par ce qu'ils affirment. « L'idéal de la philosophie, disait-il dans l'introduction de son *Histoire de la Philosophie*[1], serait une doctrine assez large, assez universelle en extension et en compréhension, pour réconcilier dans son sein tous les systèmes ».

La première application de « la méthode de conciliation », ce devait être naturellement de concilier la science, — son esprit, ses postulats nécessaires et ses résultats, — avec les thèses traditionnelles de la philosophie spiritualiste. Il ne peut s'agir, pour lui, de choisir entre la conscience et la science, ni d'enfermer cette dernière dans un domaine limité en lui interdisant toute une portion de la réalité; ni, non plus, de l'interpréter comme un système de symboles, utiles sans doute, mais qui se joueraient à la surface des choses. Le problème est bien, dès lors, de trouver une *manière scientifique* de maintenir et de justifier les grandes idées métaphysiques, en particulier celle qui, nous le savons, intéresse au premier chef la pensée moderne et commande toute la spéculation morale, l'idée de liberté.

Or, cette conciliation, il a cru la trouver dans l'idée de force. La science moderne met partout, à la racine et au centre de l'être, non pas la matière, mais cette notion de force ou d'énergie : être, c'est agir. La psychologie, d'autre part, nous montre que la séparation éclectique et scolaire entre les facultés est toute superficielle : tout état de conscience est à la fois sentiment, connaissance et action ; tout ce que nous découvrons en nous est possibilité de mouvement, tendance au mouvement. Nulle idée donc n'est purement

1. Page XII.

contemplative et inerte, si abstraite qu'on la choisisse : toujours à quelque degré elle agit, elle tend à se réaliser, en paroles, en actes, en mouvements ; par cela seul qu'elle est consciente, elle enveloppe un désir ou une répulsion, elle est déjà comme un effort qui se dessine ; qu'on la suppose elle-même déterminée ou non, elle est en tout cas une cause à son tour ; par exemple, se représenter un mouvement, c'est déjà se sentir sollicité à se mouvoir, et commencer à se mouvoir. Voilà pourquoi, en nous, des idées diverses peuvent, ou se fortifier l'une l'autre, ou se neutraliser, ou se combattre : des idées qui s'ordonnent, ce sont des forces qui se composent.

Appliquons cette conception aux idées morales : l'homme, à tort ou à raison, se croit libre. Même si sa liberté n'était qu'une illusion, l'*idée* de sa liberté est dès lors quelque chose de réel, de positif, d'agissant. Montrer que l'idée-force de liberté peut jouer le même rôle que la liberté même, et en devenir l'équivalent, tel fut le dessein de la thèse fameuse *Liberté et Déterminisme* (1872). « Le but que nous nous étions proposé dans notre ancien ouvrage, disait récemment Fouillée, c'était de rendre le déterminisme scientifique aussi large, aussi ouvert que possible [1] » ; et c'est pourquoi il y avait introduit « un élément de réaction sur soi ». En effet, par cela seul que l'homme, à tort ou à raison, se croit libre, il n'agit plus comme s'il se croyait déterminé ; la seule idée de son pouvoir de résistance aux excitations extérieures lui fait prendre une attitude de résistance, la seule confiance en son autonomie le rend en quelque mesure autonome ; le seul sentiment de sa responsabilité suffit à faire qu'en quelque mesure tout se passe comme s'il était réellement responsable : car il conçoit l'importance de son intervention possible dans les choses, et cette conviction devient un des facteurs de sa

1. *Morale des idées-forces*, p. 272, sqq. (F. Alcan).

conduite. L'intelligence apercevant, en présence de l'idée d'une action, l'idée de l'action contraire, et s'estimant en état de choisir entre les deux, pose donc une perpétuelle alternative, où chacune des notions tient l'autre en échec, et par là est rendue possible la résistance à la sollicitation d'agir. L'autonomie morale devient ainsi réelle en fait, elle est « un auto-déterminisme indéfiniment modifiable » ; et l'on peut dès lors conclure, même du point de vue le plus positif, du point de vue des faits, qu'il existe « un devenir mental qui se sent, se dirige, se veut, se modifie ». Par là se conçoit la possibilité et l'efficacité d'un idéal : l'homme, simplement parce qu'il pense, « agit sous une idée, par une idée, pour une idée ». Et il en est de la société comme de l'individu : « La société, en se rendant compte de ses formes, devient capable... d'entrer dans des formes meilleures. C'est le propre de tout ce qui participe à la vie spirituelle que de réagir indéfiniment sur soi[1]. »

Sur la notion d'idée-force, on peut ainsi bâtir toute une psychologie[2], — une psychologie volontariste, qui fait de l'appétition et de l'effort le type même de toute réalité ; si la volonté d'ailleurs est la réalité immédiatement saisie dans la conscience, elle ne se sépare pas d'une activité déjà intellectuelle ; elle est, comme l'avait vu Leibnitz, l'effort même de la conscience pour s'éclaircir elle-même, elle est « volonté de conscience », et en elle nous découvrons à l'œuvre les diverses catégories rationnelles, qui ne sont que les lois de son exercice, que ses *fonctions* : « au lieu de déduire les catégories des formes du jugement, nous les déduisons de l'exercice de la volonté[3] ». A ce point de vue, la catégorie primordiale, traduc-

1. *Eléments sociologiques de la morale*, p. 176

2. *Psychologie des idées-forces* (1891), 2 vol.

3. *Esquisse d'une interprétation du Monde*, p. 154.

tion de la volonté même, est la causalité : « Une conscience qui n'exercerait elle-même aucune action serait une inconscience, et au lieu de dire *sum* s'abîmerait dans la non-existence. La causalité est immanente au *sum* et au *cogito*, qui revient ainsi à un *volo*[1] ». Mais, en même temps, en pensant et en voulant à la fois, nous nous saisissons immédiatement comme en rapport avec autre chose que nous, avec quelque chose pourtant que nous ne pouvons concevoir que par analogie avec nous : « Il n'y a pas de machine pneumatique intellectuelle qui puisse vider tout à fait la notion de réalité de ses éléments intellectuels ». Il faut donc aller jusqu'à compléter ainsi l'affirmation première : *Cogito, ergo sum, ergo sumus.*

Par là une morale aussi deviendra possible : une morale qui posera avant tout l'efficacité de l'idéal en tant qu'idée force, et qui, allant au delà de la loi formelle de Kant et restaurant l'idée du bien, à l'impératif catégorique substituera « le suprême persuasif ». — Enfin par là encore on pourra entrevoir une sorte de métaphysique positive. Une métaphysique, parce que la notion d'idée-force permet d'établir un intermédiaire et comme un passage entre l'existence objective des choses et l'existence intime des consciences : les unes comme les autres se traduisant au même titre par le mouvement et l'action, doivent donc être considérées au même titre comme des forces, par suite comme, à quelque degré, homogènes : et un dynamisme spiritualiste, à la manière du monadisme leibnitzien, reprend ainsi toute vraisemblance. Mais ce dynamisme reste positif, parce qu'il ne prétend pas dépasser les limites de ce qui peut être, sinon scientifiquement constaté, au moins intelligiblement conçu : il suit la courbe des faits, la prolonge dans le sens de la plus haute probabilité, et au surplus se donne comme conjectural.

1. *Ibid.*, p. 303.

De cette façon, d'ailleurs, on n'aboutit, à la rigueur, qu'à un acte de foi : mais au désespérant *Ignorabimus* du savant allemand[1], Alfred Fouillée oppose son hardi *sperabimus;*[2] il fait sa place au risque, comme Guyau, ou au pari, comme Pascal; il admet l'inconnaissable, un inconnaissable relatif, que les efforts victorieux de la pensée réduisent de jour en jour. Tout ce que sa doctrine exige, en effet, c'est seulement que le pur matérialisme ne soit pas établi, que la thèse de la conscience épiphénomène ne soit pas prouvée, et que l'idée puisse être une force originale, réelle, vraiment efficace. Pour que l'idée-force de liberté puisse en effet produire des effets équivalents à la liberté même, il faut simplement qu'elle ne soit pas neutralisée, annihilée par l'idée-force contraire de l'universel déterminisme. Le système suppose donc à tout le moins « l'impossibilité de *savoir* jusqu'à quel point nous sommes ou ne sommes pas déterminés dans notre fond; » et de même, « que notre existence ne soit pas explicable de soi, que nous nous ignorions dans notre nature et dans nos origines », cela est indispensable à la moralité. Dans sa *Critique des systèmes de Morale Contemporains*[3], Fouillée aboutissait à cette formule de l'impératif moral : « N'agis pas comme si tu *savais* que le plaisir, l'intérêt, la force et le vouloir-vivre sont quelque chose d'absolu. »

§ 3. — C'est ainsi que, pour lui, l'interprétation positive de la science tendait, en s'approfondissant, à se rapprocher, jusqu'à les rejoindre presque, des affirmations mêmes du spiritualisme. Mais cette large et compréhensive doctrine, d'inspiration si hautement rationaliste, et qui, dans ses manifestations dernières, n'eut pas de préoccupation plus constante

1. Dubois-Reymond.
2. *Morale des idées-forces*, p. 102
3. (1899), p. 394; cf. *Morale des idées-forces*, p. 95.

que de s'opposer à l'anti-intellectualisme grandissant et de barrer la route au bergsonisme et au pragmatisme[1], ne réalisait peut-être pas la tâche qu'elle s'était assignée. Car si, pratiquement, la croyance à la liberté peut bien agir comme la liberté même, il reste que, devant la réflexion du philosophe, l'antinomie du déterminisme et du libre-arbitre, de la science et de la moralité demeure aussi insoluble que jamais. Et pour se dispenser de choisir entre les deux termes, Fouillée aboutit à son tour, non pas seulement à limiter en fait la portée de l'intelligence humaine, mais à donner à l'ignorance un rôle effectif, favorable à l'action et à la pratique, et en dehors duquel la moralité devient injustifiable : n'était-ce pas là l'équivalent de l'affirmation positive de la contingence ou du libre arbitre, telle qu'on pouvait la trouver chez un Renouvier ou telle qu'elle apparaîtra chez les penseurs mêmes dont Fouillée voulait éviter l'irrationalisme?

Aussi bien, malgré son ambition de concilier pleinement la science et la philosophie, la synthèse d'Alfred Fouillée, son « idéalisme volontariste », comme il l'appelle dans son dernier livre[2], semble bien rester dans son fond un peu flottante et équivoque. Et par exemple, si l'on veut tout accepter des données positives, y compris le mécanisme, et maintenir d'autre part l'action efficace de l'idée, le problème des rapports de l'âme et du corps, de l'étendue et de la pensée, se présente à l'esprit d'une manière inéluctable; Fouillée l'aborde maintes fois, en effet, mais l'indécision des formules dont il se satisfait est ici bien troublante : elles nous suggèrent tour à tour l'idée d'un parallélisme entre les actes internes et les modes spatiaux qui les traduisent, ou bien l'idée d'une interaction, d'une

1. Cf. spécialement *La Pensée et les Ecoles anti-intellectualistes* (1911), et *Esquisse d'une interprétation du Monde*(1913).

2. *Esquisse d'une interprétation du Monde.*

détermination du mouvement spatial par l'idée-force toute spirituelle. « Le mécanique comme tel, écrit-il par exemple, s'explique mécaniquement et est l'objet des sciences de la nature; le psychique comme tel s'explique psychologiquement et est l'objet des sciences de l'esprit »; on semble être là en plein parallélisme; mais ailleurs, dans le même ouvrage : « La pensée est une des formes importantes, la plus importante sans doute, de l'énergie universelle »; et encore : « Nous n'avons jamais conçu le physique et le mental comme parallèles, ni comme double aspect, ni comme rapport d'un phénomène à un épiphénomène. Nous avons réfuté toutes ces théories, pour y substituer un rapport de simple correspondance et de coopération » (lequel des deux?) « entre le mental et le physique[1] ».

C'est qu'aussi bien le vrai principe de ces hésitations se trouve peut-être dans la notion même d'idée-force. Car si la théorie essentielle de Fouillée peut apparaître comme précieuse et féconde du point de vue de la pure psychologie, si elle est riche en conséquences et en suggestions, peut-on la prendre cependant en un sens absolu et lui attribuer une valeur ontologique? Que veut-on dire, en effet, en posant l'idée comme une force? S'agit-il de sa force *en tant qu'idée*, c'est-à-dire de sa clarté ou de sa confusion, ou du moins en tant qu'état de conscience, c'est-à-dire de son aptitude à séduire, à exciter ou à émouvoir? Mais alors la notion de force n'y ajoute rien de vraiment nouveau : l'idée agit dans la mesure où elle est idée sur d'autres idées, ou, en tant que sentiment, sur d'autres sentiments, mais toujours dans les limites du conscient. Ou bien on entend qu'une idée, quelle qu'en soit la valeur d'intelligibilité, clarté ou distinction, et quelle qu'en soit l'intensité dans la conscience, agit en outre comme une force quelconque,

1. *Ibid.*, 321, 367.

est cause de mouvement, s'introduit dans l'univers matériel au même titre que l'affinité chimique, ou la pesanteur, ou le choc, et doit pouvoir se composer mécaniquement avec ces autres forces : n'est-ce pas dire qu'elle est, au fond, de même nature que celles-ci? Le mot *idée* dissimule mal alors quelque chose de tout différent, qui n'a plus rien à voir avec la vérité ou l'erreur, ni même avec la conscience, qui n'est plus qu'une forme de l'énergie universelle. Il semble ainsi que « l'idéalisme volontariste », si séduisant qu'il soit dans son aspiration à tout concilier, tendance et intelligibilité, force et idée, mécanisme et esprit, reste suspendu entre deux conceptions opposées, sans consentir jamais à opter entre elles : l'idéalisme pur, d'une part, et le pur naturalisme de l'autre.

*
* *

§ 4. — Il est une autre tentative contemporaine, suggestive et hardie, qu'on peut considérer encore comme l'esquisse d'une grande synthèse scientifique, à la manière de Spencer ou d'Alfred Fouillée, et bien qu'elle ne se développe pas avec l'ampleur de l'évolutionnisme spencérien, elle mérite d'autant plus d'en être rapprochée qu'elle se présente comme sa contre-partie : nous voulons parler de la thèse de M. André Lalande, *la Dissolution opposée à l'évolution dans les sciences physiques et morales* (1899).

Elle comporte d'abord une critique, extrêmement précise et forte, des postulats de la philosophie évolutionniste; on sait que celle-ci se fondait sur le principe fameux du passage de l'homogène à l'hétérogène, en même temps que de la formation de groupements de plus en plus intégrés et stables; M. Lalande montre tout ce que cette prétendue loi comporte d'arbitraire et d'équivoque, et comment elle est constituée d'éléments

hétérogènes, qui ne s'impliquent ni ne s'appellent à aucun degré : par là c'est la critique des sciences que l'œuvre intéresse surtout. Mais le dessein de l'auteur est plus ambitieux et plus positif. A la loi de différenciation évolutive, il oppose une loi de sens exactement contraire, mais qui lui paraît, dans l'état actuel du savoir, d'une universalité et d'une probabilité égales et même supérieures : il l'appelle la loi de dissolution. La tendance à la différenciation ne se vérifie vraiment, selon lui, que dans le domaine des phénomènes vitaux ou de la biologie ; mais partout ailleurs dans le monde physique, c'est le principe de Carnot et de Clausius, le principe de la dégradation de l'énergie, qui triomphe. Tous les groupements organisés et stables de phénomènes différenciés, dès qu'ils sont abandonnés à eux-mêmes, tendent à se dissoudre, toutes les formes dites supérieures de l'énergie se transforment peu à peu en chaleur, qui en est la forme la plus humble; et ils sont irréversibles, c'est-à-dire que, pour les maintenir ou les ramener à l'état d'organisation, il faut leur restituer par le dehors de l'énergie : d'elles-mêmes toutes les transformations cosmiques semblent s'accomplir dans un seul sens, qui est celui de l'équilibre progressif, de l'immobilité définitive et de la dissolution. — Les phénomènes vitaux paraissent bien, en revanche, régis par les lois spencériennes de différenciation et de concurrence, qu'il ont d'ailleurs suggérées : mais là même M. Lalande retrouve la dissolution inévitable sous une double forme : d'une part, en tant que toute génération a la mort pour corrélatif; d'autre part, en tant que la conscience et la pensée, partout où elles se manifestent, lui semblent constituer un obstacle, un arrêt, un ferment de décomposition pour les activités purement vitales, instinctives et différenciatrices.

Or, sur cette notion d'une tendance universelle à la dissolu-

tion, et en somme à la mort, M. Lalande a soutenu cette gageure de bâtir, avec une extrême ingéniosité et une inépuisable richesse d'information scientifique, toute une philosophie générale, et en particulier une psychologie, une sociologie et une morale. — Si toutes les espèces de l'énergie physique « se dégradent » et « tombent » d'elles-mêmes à l'état la plus uniforme et le moins différencié, qui est l'énergie calorifique, toute la vie mentale, individuelle ou collective, révèlerait un mouvement de sens analogue. C'est en une assimilation progressive des choses entre elles, en une généralisation de plus en plus compréhensive, en un effort incessant vers l'unité, que consiste l'œuvre propre de l'intelligence ; expliquer, c'est assimiler, c'est identifier ; d'autre part, c'est par l'objectivité, l'universalité, l'égale valeur que tous les hommes lui reconnaissent, que la vérité se révèle et se définit ; et c'est enfin à une coordination, à une unification constante des idées ou des systèmes que nous fait assister l'histoire des sciences comme celle de la philosophie ou du droit. C'est donc bien ici le passage de l'hétérogène à l'homogène qui domine, c'est-à-dire, au lieu de l'évolution, la dissolution.

De même dans l'ordre moral : si différents qu'en soient les principes, toutes les éthiques s'accordent pour faire consister la moralité dans la soumission des instincts et des égoïsmes individuels, divergents et négatifs les uns des autres, à une loi rationnelle commune ; et encore, dans l'effort pour fondre tous les caprices particuliers en des manières de sentir ou de vouloir désintéressées et impersonnelles, c'est-à-dire communes. — Le sentiment artistique à son tour ne serait, à tous ses degrés, bien qu'avec une pureté inégale, que la représentation d'idées ou de sentiments plus ou moins généraux et communs à tous les hommes ; et c'est par là qu'il a pour effet de rapprocher les individus, de les faire se pénétrer mutuelle-

ment, et, pour ainsi dire, communier. — Enfin les grands phénomènes sociaux sont soumis à la même loi : assimilation et égalité progressives des individus soit dans la famille, soit d'un groupe ethnique à l'autre, soit d'une nationalité à l'autre, la civilisation n'est pas autre chose.

Ces conclusions « de fait » sont aussi, pour M. Lalande, des conclusions « de droit » : elles comportent une morale et presque une métaphysique. Car il en résulte d'abord que le monisme évolutionniste échoue devant la réalité ; qu'un dualisme irréductible se révèle aussi bien dans l'univers physique que dans l'univers moral ; et si, d'une part, on ne peut nier, dans les choses, une sorte d'instinct vital aveugle, créateur de toute individualité et de toute divergence, avide de se conserver et de s'étendre en ramenant tout le reste à soi ou en le supprimant à son profit, principe, par suite, de différenciation, de concurrence et de guerre, il faut y reconnaître aussi, d'autre part, un principe inverse d'équilibre et d'uniformité au point de vue mécanique, d'assimilation et d'unification au point de vue moral ; et c'est ce dernier principe qui semble, en somme, toujours sûr d'avoir le dernier mot, puisqu'il s'exprime par la loi de la déperdition de l'énergie en physique, de la mort en biologie, de la pensée en psychologie, de la justice en sociologie, toutes lois inéluctables. — Mais nous trouverions là encore les éléments d'une morale : cette tendance à la dissolution nous libère des chaînes de l'animalité et de l'égoïsme ; elle veut réaliser l'égalité des êtres selon la justice et la fraternité véritable, qui n'est que fusion et assimilation parfaite des individus ; elle aspire en somme à ce retour à l'Unité primordiale, à cette conversion en Dieu qu'ont toujours rêvée et les grandes philosophies et les religions.

§ 5. — On a pu opposer à M. Lalande la critique même qu'il avait formulée contre Spencer : si le terme d'évolution est

équivoque, celui de dissolution qu'il emploie l'est plus encore. C'est presque par un artifice de langage que ses conclusions morales se rattachent à ses prémisses mécaniques et physiques; et, qui plus est, les unes rendent les autres inutiles : car, si le principe de Clausius doit être accepté et interprété comme le fait M. Lalande, et si l'univers tend à l'immobilité définitive, il ne sert à rien de réhabiliter le mot de dissolution en l'appliquant à l'œuvre d'assimilation intellectuelle : celle-ci est destinée à disparaître, comme toute conscience et toute organisation, dans la décomposition universelle, et c'est bien à la dissolution radicale et à la mort qu'aboutit cette cosmologie. — Sans compter qu'il est singulièrement dangereux de rapprocher les effets de l'intelligence du processus par lequel les organismes se dissolvent, de nous montrer la pensée ralentissant la vie, affaiblissant les instincts et les forces individuelles, de la faire apparaître, en un mot, comme ouvrière de mort; c'est fournir, sans le vouloir, des aliments à cet anti-intellectualisme qui, nous le verrons assez, travaille notre temps. Les peuples et les individus veulent vivre avant tout, et sans doute ils se détourneraient d'un art, d'une science et d'une morale même qui les conduiraient où M. Lalande semble croire qu'ils nous mènent.

Aussi bien, l'interprétation des faits qui nous est ici présentée est de toute façon arbitraire. Si deux tendances également fondamentales, mais antithétiques, se découvrent vraiment dans la nature, l'une qui va dans le sens de la différenciation et l'autre de l'équilibre, de quel droit rejetera-t-on la première dans un passé lointain et mystérieux, et prétendra-t-on définir par la seconde seule tout le mouvement actuel de l'univers physique ou du monde moral? Si au contraire les deux tendances, également éternelles peut-être, sont encore à l'œuvre autour de nous et en nous-mêmes, quelle vraisemblance y

a-t-il que la seconde seule doivent rendre compte de toutes les œuvres de la civilisation? La difficulté apparaît en particulier si l'on considère les phénomènes sociaux. S'il peut sembler vrai à certains égards que la civilisation va dans le sens d'une désintégration progressive des castes, des classes, des familles, des nationalités, est-ce d'une manière absolue et définitive? des mouvements contraires ne se dessinent-ils pas aussi autour de nous? et, en tout cas, ne serait-ce pas au profit de distinctions nouvelles, plus profondes et plus nombreuses? n'est-ce pas l'individu qu'elle libère, en lui permettant justement d'être plus lui-même, plus différent de tous ses semblables? Parce que s'affaiblissent les cadres sociaux rigides d'autrefois, cette intersection de mille intérêts, de mille opinions, de goûts, d'idées, d'actions qui constitue à chacun sa nuance d'âme et sa vie propre, sera plus que jamais originale et unique, et nous aurons ainsi plus d'hétérogénéité individuelle pour compenser une plus grande homogénéité collective. — De même, ni l'œuvre d'art, qui est le triomphe de l'originalité et du génie; ni la moralité, qui donne à chacun une plus entière conscience de son autonomie et de sa liberté et en fait pleinement une personne; ni la connaissance enfin, qui, en rendant compte des faits à l'aide de lois générales, les explique par elles sans les y confondre ni rien leur faire perdre de leur individualité; rien de tout cela ne ressemble à l'équilibre mécanique tel que nous le fait entrevoir la loi de Clausius, ni à la dissolution proprement dite, c'est-à-dire, encore une fois, à l'immobilité et à la mort. Des richesses de l'évolution vitale, aucune n'est nécessairement détruite ni confondue, par les progrès de l'activité spirituelle, dans l'unité supérieure de la pensée systématique ou de la cité organisée.

*
**

§6. — C'est encore un système universel de la nature à prétentions exclusivement positives et scientifiques, qu'a tenté dans ses vingt ou vingt-cinq volumes Félix Le Dantec[1]. Non seulement l'esprit, mais la méthode en est traditionnelle : Le Dantec procède par déduction ; il se reconnaît le droit d'admettre les hypothèses les plus hardies et les moins vérifiables, pourvu qu'elles lui permettent de rejoindre à peu près les faits constatés certes, mais surtout de rester fidèle à sa conception générale, et pour lui évidente, de la science pure. Et le contenu même du système est cette fois conforme à toutes les idées directrices de la philosophie mécaniste des siècles passés. Il fait songer surtout, par sa belle assurance et son ardeur agressive, au matérialisme du XVIII[e] siècle, ou, plus haut encore, à un *de Natura rerum* mis au courant des découvertes modernes ; Le Dantec apparaît comme le dernier des auteurs de cosmogonies.

Pour lui, la vie, que ne caractérise aucun type de mouvements ou de vibrations spécial, n'est qu'un phénomène chimique ; elle se définit essentiellement par l'*assimilation* : « une certaine quantité de substance vivante... fabrique, par ses réactions complexes, avec des matériaux différents (matières alimentaires) une quantité nouvelle de substance de même espèce[2]. » Ce phénomène fondamental de l'assimilation, de l'imitation de soi, est avant tout, non pas morphologique, mais fonctionnel ; il peut s'appeler légitimement aussi hérédité,

1. 1869-1917. — Principaux ouvrages : *Théorie nouvelle de la vie, L'individualité et l'erreur individualiste, Les limites du Connaissable, Les lois naturelles.* Lib. F. Alcan. *Le Conflit, Les influences ancestrales, La lutte universelle, L'athéisme, De l'homme à la science,* etc., etc.

2. *Les Influences ancestrales,* p. 35

et il nous amène à poser cet axiome : « L'homme est le produit de l'hérédité et de l'éducation ; j'entends par hérédité l'ensemble des propriétés de l'œuf dont l'homme provient, et par éducation, l'ensemble des circonstances qu'a traversées l'œuf depuis sa formation ; l'homme est le produit de ces deux facteurs, et de ces deux facteurs seulement[1]. » — Une telle position implique un matérialisme absolu, le plus rigoureux déterminisme, et la négation de l'individualité : Le Dantec accepte sans réserve toutes ces conséquences ; l'erreur individualiste est de croire, par une illusion due au langage, à je ne sais quelle stabilité et unité réelles en cet ensemble de cellules plus ou moins ressemblantes entre elles, qui constituent un homme : « sur le trajet continu qui constitue une lignée, il se manifeste, de distance en distance, des accidents ayant une durée plus ou moins longue et que nous appelons des individus[2] ». De là résulte encore la valeur des thèses lamarckiennes, pour lesquelles Le Dantec n'a cessé de rompre des lances contre des théories biologiques plus récentes, néo-darwinisme ou théorie des mutations brusques : toute modification subie par la cellule tend à se reproduire par hérédité : « la substance vivante se multiplie avec toutes les propriétés qu'elle a acquises au cours des variations précédentes ; après cela, conformément aux lois darwiniennes de la lutte universelle, disparaissent ceux des êtres ainsi formés qui ne peuvent s'adapter suffisamment à leur milieu. »

La loi d'assimilation fonctionnelle ou d'hérédité, combinée aux conditions restrictives externes d'éducation et de sélection, explique l'évolution psychologique et sociale entière, laquelle prolonge simplement, sans y rien ajouter d'essentiel, l'évolution biologique. Elle est donc, comme celle-ci,

1. *Ibid.*, p. 207.
2. *Ibid.*, p. 12.

chimique en son fond : l'hérédité s'appellera seulement ici habitude et tradition; l'intelligence en résultera, correspondant aux adaptations en train de s'organiser et non encore solidifiées dans les parties adultes du cerveau; que ces adaptations acquièrent une force et une stabilité supérieures dans les parties du cerveau qu'on peut dire adultes, elles se manifesteront comme instincts ; parmi ces adaptations héritées, « les plus anciennes et les plus communes à tous les individus de l'espèce constituent le sens commun et la logique de l'espèce. Il y a une logique d'homme, une logique de hanneton, une logique d'oursin[1]. » Toute vérité, les lois même que la science formule, sont donc à l'échelle humaine, et n'ont de sens que pour l'homme. — Certaines habitudes héréditaires peuvent d'ailleurs survivre aux conditions qui les ont fait naître, tant qu'elles ne sont pas assez nuisibles à l'être ou à l'espèce pour entraîner sa disparition : nos croyances, nos sentiments ne sont ainsi que des « caractères acquis, fixés dans les espèces[2] » ; tels la conscience morale, certains instincts altruistes, les notions de responsabilité, de liberté, les idées métaphysiques et religieuses, nées de l' « erreur individualiste » et du langage qui la perpétue ; « peut-être quelques générations rationalistes suffiraient-elles à faire disparaître de l'hérédité des hommes le besoin métaphysique[3]. » — Tout absolu s'évanouit donc devant la lumière de la science, sans excepter même l'absolu de la vérité ; les lois que cette science formule sont vraies à l'échelle humaine seulement, et n'ont de sens que pour nous. Au fond et en réalité, il n'y a pas de lois, le hasard domine, c'est le chaos universel qui est la règle, l'harmonie n'est que l'exception, l'accident, l'apparence. La

1. *Ibid.*, p. 99.
2. *Ibid.*, p. 194.
3. *Ibid.*, p. 165.

science n'est en dernière analyse qu'expérience pure : « les choses sont comme elles sont et non autrement », voilà son dernier mot ; elle n'explique rien, elle ne peut que « raconter » ; elle est une « narration », en langage humain et à l'échelle humaine.

Telles sont les idées, simples et cohérentes, que Le Dantec a répétées à satiété de livre en livre, usant l'ardeur dévorante de sa courte vie à philosopher pour montrer l'inanité de toute philosophie, et négligeant ses travaux personnels de savant et d'expérimentateur, pour revendiquer les droits universels de l'expérience et de la science. Il serait vain de critiquer une telle œuvre ; notons-y seulement une tendance fréquente chez les empiristes intransigeants : celle qui consiste à rejeter les difficultés dans un passé lointain ou dans les éléments insaisissables, comme si c'était là les résoudre. Par exemple, pour rendre compte de la sexualité, Le Dantec suppose déjà dans la cellule isolée comme deux pôles différents, des hémi-molécules mâle et femelle. Et de même pour la conscience : car, s'il la déclare inefficace et parfaitement inutile, il lui faut bien en reconnaître pourtant l'existence ; on supposera donc dans tout élément vivant, dans la cellule, plus loin encore peut-être, dans les éléments chimiques dont celle-ci dérive, quelque chose d'analogue à la conscience, et l'on admettra, sans y voir de difficulté, que des parties de conscience se combinent et se fondent comme les parties matérielles correspondantes.

Après cela, tout le travail original de la pensée contemporaine nous fera comprendre amplement pourquoi elle ne peut se satisfaire de ces vues simplistes, avec quelque richesse ingénieuse, quelque ardeur et quelque sincérité qu'elles se présentent chez Le Dantec. Plus généralement, de cette tentative comme de celles de M. Lalande ou d'Alfred Fouillée, une conclusion incontestable se dégage : c'est la difficulté qu'il y a,

à l'heure où nous sommes, de tirer d'une loi scientifique suprême, — que ce soit la dissolution, ou l'évolution, ou l'assimilation fonctionnelle, le principe de Carnot ou celui de la conservation de l'énergie, — une vue synthétique, cohérente et une de l'univers et de son mouvement. Il apparaît nettement que des mêmes données de la science positive, à une même époque, on peut tirer les conclusions les plus différentes ; puisque celles d'Alfred Fouillée et de M. Lalande par exemple sont proprement contradictoires, l'une volontariste d'orientation et l'autre tout intellectualiste ; l'une qui voit dans l'activité pensante une forme et une prolongation de l'énergie universelle, tandis que l'autre la considère comme une force de dissolution opposée à toutes les forces d'évolution différenciatrice. Et l'œuvre de Le Dantec tend à son tour à faire apparaître comme également illusoires les deux autres, dans leur effort pour sauver les valeurs spirituelles de la vie humaine. Mais il y a plus : toute systématisation de ce genre, ou bien dépasse étrangement les faits positifs qu'elle prétend interpréter ; ou bien ne les unifie qu'à l'aide d'assimilations hasardées et arbitraires ; toujours elle est condamnée à prendre les termes de la science en un sens trop large, trop vague ou trop équivoque, pour qu'ils puissent garder et leur précision et leur valeur. — Aussi notre temps, de plus en plus, se défie des « philosophies scientifiques » ; de plus en plus, il incline à prendre l'idée de la philosophie positive en un sens infiniment plus étroit et plus modeste.

*
* *

§ 7. — De là ce qu'on a appelé récemment le « positivisme absolu ». De quel droit, en effet, à moins que ce ne soit du droit de son incompétence, le philosophe se ferait-il une « spécialité des généralités », comme le voulait Auguste Comte,

et s'arrogerait-il la mission de choisir entre les données des sciences particulières, de les coordonner en systèmes en y introduisant du dehors, soit un principe d'ordre et de hiérarchie, soit un principe d'unité? S'il dépasse les résultats scientifiquement acquis pour y ajouter quoi que ce soit, une hypothèse explicative, ou une généralisation incontrôlable, ou une prévision d'ensemble, il fait avec eux de la métaphysique, au pire sens du mot, il leur fait perdre leur positivité et leur valeur. Et s'il les interprète à sa guise, comment, lui, qui n'est pas un technicien, prétendra-t-il mieux comprendre que le savant même ce que celui-ci a dit ou voulu dire? — La philosophie positive ne doit donc pas dépasser la science, du moment que la science est vraiment le type unique de la connaissance légitime et éprouvée. A quoi répondrait-elle donc encore? Chez beaucoup de tenants de la philosophie positive apparaît comme une inquiétude et une lassitude en face de ce problème : ils doutent de leur raison d'être, ils se demandent s'il leur est possible vraiment de faire œuvre utile.

Quelques-uns, aussi bien, se résignent : pour eux, la philosophie ne sera que l'enregistrement des résultats généraux de la science. Le philosophe ne peut être que « l'historien de la pensée scientifique contemporaine », déclare l'un d'eux [1]. Il doit « demander aux savants, et à tous les savants, dans tous les domaines de la science, leurs méthodes, leurs résultats, et ce qu'ils pensent de ces méthodes et de ces résultats ». C'est que « sous leur dispersion apparente les sciences constituent la science. La philosophie consiste à en prendre et à en donner conscience. Elle est, en un mot, la science positive tout court [2] ».

1. Abel Rey, *Vers le positivisme absolu*, in *Revue Philosophique*, mai 1909, p. 472. — La même inspiration domine dans les *Leçons élémentaires de psychologie et de philosophie*, du même auteur (2 vol. Cornély, 1903).

2. *Ibid.*, p. 469.

Telle sera donc la conception extrême où aboutit la conception positive chez quelques-uns de ses représentants intransigeants [1]. Mais la position est tellement modeste pourtant qu'elle est à peine tenable : car, si l'on a pu prétendre à bon droit que la philosophie n'a jamais été, chez un Aristote ou un Descartes, que la science même de leur époque, et qu'elle doit donc être, à l'avenir comme dans le passé, « le point de vue de l'instant sur l'univers », c'est qu'à chaque époque elle a prolongé, dans le sens du possible et dans l'intérêt de l'unité systématique du savoir, les données scientifiques positivement établies. Et aussi bien, les vérités acquises des diverses sciences, et les théories diverses d'une même science, s'accordent-elles toujours d'elles-mêmes? Si les sciences constituent la science, n'est-ce pas à la condition qu'on la dégage en les interprétant, et donc, en réalité, qu'on la construise ?

On reconnaît, d'ailleurs, que la philosophie doit répondre à d'autres questions, par exemple au problème « de la destinée humaine et du sens de la vie », problème que « la science ne traite pas d'une façon directe », et que la philosophie devra donc aller « y chercher [2] ». Mais comment le pourra-t-elle, si ces questions ne s'y trouvent pas résolues, et pas même traitées? — A y regarder de près, on entend dire que « la psychologie et surtout la sociologie, sciences de fait, épuisent sur ce point l'étude de la question ». Mais que peut signifier au juste une telle prétention ? Ceci : qu'en l'absence d'une solution proprement dite fournie par la science, on s'en tirera, « dans le sens d'un maintien de la cohésion sociale, par un équilibre libéral et tolérant des

1. L'idéalisme infiniment plus profond, mais purement critique de quelques autres, aboutit à un résultat très voisin : *Vers le positivisme absolu par l'idéalisme*, tel est le titre significatif d'un beau livre de M. Louis Weber, que nous retrouverons plus loin. (Voir chap. XI).

2. A. Rey, *Ibid.*, p. 475.

croyances religieuses », par un « encouragement et une culture du sentiment religieux *lato sensu* et des sentiments qui, dans certaines consciences, peuvent jouer le même rôle. » Car « la vie affective est la base profonde de notre vie consciente, source éminente de nos actions »[1]. — Mais qu'est-ce à dire en fin de compte? N'est-ce pas que, pour rester fidèle à la science positive au sens le plus étroit, pour éviter toute hypothèse ou construction philosophiques, on se résoudra, non pas seulement à ne pas savoir, mais à ne pas comprendre, et à se laisser mener par le sentiment aveugle et les préjugés traditionnels? N'est-ce pas dire encore que la philosophie, que la raison renoncent à elles-mêmes ?

Mais tel autre, dont le positivisme n'est pas moins intransigeant, va plus bravement jusqu'à ses conséquences dernières. Avec une netteté entière, avec une hardiesse provoquante et comme joyeuse, M. André Cresson a exposé en un dyptique les *Malaises de la pensée philosophique* et les *Bases de la philosophie naturaliste*;[2] il affirme comme irréductible l'antinomie de la science, déterministe, mécaniste et athée, et de la croyance anti-scientifique, anti-positive, anti-rationnelle; et quant à la décision entre l'une et l'autre, elle n'est plus pour lui qu'affaire de choix et de volonté arbitraire, où se révèlera simplement une différence primitive de tempéraments...

Ainsi, même chez les tenants les plus convaincus du positivisme extrême et du « scientisme » pur, on est très loin désormais de la belle assurance d'un Taine : on n'espère plus guère présenter de la nature une vue systématique et pleinement intelligible; on se sent pour longtemps condamné à des théories fragmentaires et malaisément concordantes; et qui, plus est, on est tout près de les avouer impuissantes à

1. *Ibid.*, p. 477.
2. 2 vol. in-16, 1905 et 1907. (F. Alcan).

se démontrer et à s'imposer, ou encore à guider la conduite; on reconnaît, à côté d'elles, l'action irréductible de forces d'un autre ordre, sentiments et croyances. Une telle apologie de la science n'est pas fort éloignée de se changer en son contraire, et de se retourner contre la raison

---

CHAPITRE III

LES HISTORIENS

Pour les philosophes défiants de la philosophie, il est une autre ressource : c'est de se rejeter du côté de l'histoire. Là est le recours le plus ordinaire et le plus sûr, puisque l'histoire est, au premier chef, une étude positive, et peut être traitée selon toutes les exigences des méthodes scientifiques. La faveur des études historiques, qui a sans doute d'autres causes encore, s'explique en partie parce qu'elles permettent de concilier le goût des problèmes spéculatifs avec tous les scrupules modernes d'objectivité et de rigueur. Un historien des doctrines peut encore se dire un savant, il peut manier ses textes et ses bibliographies comme le physicien ses balances. Aussi, même en dehors des spécialistes, n'est-il pas d'œuvre philosophique contemporaine où une large part ne soit faite à l'histoire.

***

§ 1. — A vrai dire, pendant tout le cours du XIX[e] siècle déjà la reconstitution des doctrines du passé et leur évolution avaient été au premier plan des préoccupations de nos philosophes; l'idée mère de l'éclectisme était à base historique, et les œuvres sans doute les plus durables de l'école cousi-

nienne avaient été des œuvres d'histoire. Tous nos penseurs, sans en excepter les plus originaux, avaient toujours tenu à se situer et à se définir par rapport aux systèmes antérieurs exactement connus : tel fut le souci en particulier de Ravaisson et de Renouvier. Mais l'un comme l'autre ne cherchaient encore dans l'étude du passé qu'une manière indirecte de vérifier leur propre philosophie, soit en lui trouvant des racines et comme des titres de noblesse dans toute une longue tradition intellectuelle, soit en l'établissant par la réfutation des doctrines antérieures. Notre temps au contraire pratique, en histoire, une méthode plus strictement objective : la connaissance du passé devient sa fin à elle-même ; on semble unanimement se défier des idées *a priori* dans l'interprétation ou l'enchaînement des doctrines. — Il est vrai que des conceptions assez différentes de cette objectivité même peuvent, après cela, y apparaître.

Pour les uns, l'histoire de la philosophie n'est qu'une branche de l'histoire générale, et doit rester séparée de la philosophie même. Elle est œuvre presque exclusivement d'érudition et de critique savante, à la manière germanique, et les mêmes tendances qui se sont manifestées dans toutes les branches de la philologie et de la critique contemporaines se découvrent ici. On s'entoure du plus grand luxe et du plus vaste appareil de précautions bibliographiques ; on veut épuiser toute la « littérature » d'une question : non pas seulement les textes eux-mêmes, mais tous les commentaires, tout le travail antérieur dont ils ont été l'objet ; si bien que parfois, toutes les interprétations d'une œuvre philosophique sembleront dignes d'être recueillies et discutées, bien qu'on s'interdise de choisir entre elles ou d'en proposer une à son tour : ce qui serait évidemment manquer à la règle d'objectivité rigoureuse. De ce point de vue, le sens profond et durable

d'une doctrine intéressera moins que l'établissement du texte, que la discussion de tel passage controversé ou de telle théorie de détail, que la détermination d'une date ou la découverte d'une leçon inédite. Et l'on semblera parfois se plaire à rechercher la difficulté pour elle-même : on consacrera, par exemple, à Platon un long travail, et d'ailleurs fort ingénieux, où l'on s'interdira de recourir directement à ses œuvres, pour n'étudier sa pensée que du dehors, à travers Aristote et les commentateurs postérieurs ; on espèrera ainsi non seulement esquisser une histoire du platonisme, mais éprouver ce que la critique historique aurait pu en reconstituer si elle n'en avait pas possédé les textes mêmes, et par là mesurer l'efficacité de ses méthodes : comme si l'auteur pouvait être assuré vraiment d'oublier, en lisant Aristote interprète du platonisme, ce qu'il sait de Platon par Platon lui-même ! — Souvent aussi, on s'appliquera à l'analyse des influences extérieures subies par chaque philosophie, de manière tellement exclusive qu'elle paraîtra évoluer sans cesse sous des impulsions venues du dehors et comme par accident, et non plus d'un mouvement propre, par une nécessité immanente : et c'est le reproche qu'on a pu faire, par exemple, au savant ouvrage de M. Gilson sur *La Liberté chez Descartes et la théologie*. — Ou bien, par crainte d'une reconstruction arbitraire et personnelle, comme celles qu'on reproche volontiers à Ravaisson, on ne se fera aucun scrupule de laisser juxtaposées et incoordonnées les diverses théories d'un système, on se refusera à en chercher l'unité intime, sous prétexte que l'auteur a bien pu, ou se contredire, ou varier au cours de sa vie : comme si la philosophie n'était pas synthèse avant tout, et si l'on ne devait donc pas supposer, jusqu'à preuve évidente du contraire, que les grands philosophes ont fait œuvre de philosophie, et se sont compris eux-mêmes ! — Ou bien encore, — et d'autres influences se

mêlant ici au souci de positivité pure, — on représentera la doctrine d'un penseur comme se modifiant sans cesse d'une œuvre à l'autre, ou d'une partie à l'autre d'une même œuvre, si bien que, toujours différente et jamais une avec elle-même, la signification ou la portée véritable en sembleront s'évanouir et se perdre dans l'instabilité de ce devenir incessant.

*
* *

§ 2. — Mais si, chez quelques-uns aujourd'hui, le scrupule érudit l'emporte ainsi sur le souci de vraiment comprendre les grandes œuvres du passé, pour d'autres au contraire l'histoire de la philosophie suppose encore l'esprit philosophique, et reste inséparable de la philosophie même. Sans doute, et nul ne le conteste de nos jours, il y a beaucoup, il y a tout à retenir des exigences de l'érudition et des méthodes positives, — moins peut-être leur esprit d'exclusivisme et de négation.

Il faut reconnaître d'ailleurs que les plus importants travaux historiques de ce temps restent inspirés d'un haut esprit de synthèse, ceux de Victor Brochard comme ceux de M. Emile Boutroux, ceux d'Octave Hamelin comme ceux de Victor Delbos M. Boutroux et Delbos en particulier ne se sont pas contentés de donner des modèles de reconstructions à la fois sagaces et prudentes, ils ont maintes fois insisté sur la théorie en quelque sorte de leur art, et leurs vues sont en somme concordantes. Pour tous deux l'histoire des systèmes est partie intégrante de la philosophie elle-même. Non pas pourtant qu'à la manière hégélienne il faille y voir une succession de moments logiques, fatalement liés les uns aux autres : M. Boutroux insiste sur ce qu'il y a de personnel et d'irréductible dans la pensée d'un grand philosophe ; et pas davantage qu'il faille adopter cette sorte de « marche à reculons » qui nous ferait considérer dans les

doctrines du passé de simples antécédents de nos idées présentes, et ne les étudier donc qu'en fonction de celles-ci ; on a beau, au nom de la théorie de l'évolution, prétendre que tout ce qui méritait de survivre des systèmes d'autrefois s'est incorporé à notre pensée et à notre science présente : il y a quelque chose de permanent dans les problèmes que la philosophie se pose comme dans la nature humaine qui en est la source ; de quel droit affirmerait-on « que dans le passé il n'y ait que du passé et que la distinction spinoziste du temporel et de l'éternel soit une pure invention de philosophe ?... Le génie consiste dans une parenté avec l'universel[1]. » C'est donc en eux-mêmes, et non dans les traces actuelles de leur activité, qu'il convient d'étudier les grands penseurs[2]. Mais il y a plus : « les systèmes de philosophie sont des pensées mortes. C'est en cherchant dans le livre le moyen de ressusciter ces pensées en soi qu'on peut espérer de les entendre ». A l'œuvre d'Édouard Zeller, par exemple, M. Boutroux fait ce reproche, «qu'elle nous laisse absolument impassibles. » « L'auteur s'est interdit de *ressusciter* son modèle par l'art, en même temps qu'il l'analysait par la science. » Aussi bien, la manière dont on comprend l'histoire de la philosophie est inséparable de celle dont on comprend la philosophie même : or, pour M. Boutroux, la philosophie est moins assimilable à une science positive qu'elle n'est apparentée à l'art et à la religion ; ce n'est pas à la seule pensée qu'elle emprunte ses principes, elle est en même temps une « aspiration du sentiment, un acte de la volonté libre et infinie ». On peut prétendre que le génie de l'auteur plus que le contenu de sa doctrine exerce un attrait sur nous.

1. *Rôle de l'histoire de la philosophie dans l'étude de la philosophie.* Comptes rendus du Congrès de Genève, 1904, p. 52-54.

2. *De l'objet et de la méthode dans l'histoire de la philosophie*, dans la *Bibliothèque du Congrès international de Philosophie* de 1900, t. IV, p. 6-7.

« La philosophie est œuvre personnelle. En un sens, elle ne se transmet pas[1]. »...

Comment réalisera-t-on cette « résurrection » des philosophies du passé? Pour y parvenir, pas de règle plus efficace que « de se pénétrer de plus en plus de la pensée d'un philosophe en lisant et relisant un grand nombre de fois l'ensemble de ses ouvrages ». L'historien voudra « chercher avec lui, le suivre dans les détours de ses méditations, partager ses émotions philosophiques, jouir avec lui de l'harmonie dans laquelle s'est reposée son intelligence[2]. » On arrivera ainsi, dans la mesure du possible, à expliquer les doctrines comme le ferait l'auteur lui-même, à les exposer selon son esprit, et jusqu'à un certain point dans son style même. — Et M. Boutroux définit là sa propre manière, dans sa maîtrise incomparable : presque sans citations proprement dites, mais avec le langage même de ses auteurs, sans aucun appareil d'érudition, il excella, dans son enseignement comme dans ses livres, à donner de toutes les grandes philosophies classiques des raccourcis aussi lumineux qu'exacts, qui étaient bien en même temps des résurrections, et où il sympathisait si pleinement avec chacune d'elles qu'il les repensait vraiment et les faisait siennes : ainsi en particulier a-t-il ranimé devant ses élèves toute la pensée d'un Socrate ou d'un Aristote, d'un Leibnitz ou d'un Kant, et plus encore, dans un livre particulièrement chéri et senti, d'un Pascal[3].

§ 3. — Victor Delbos[4], lui non plus[5], ne conçoit pas l'his-

1. *La Philosophie des Grecs*, de Zeller, introduction du traducteur, t. Ier, p. XI, IX, LXXIX.

2. *L'histoire de la philosophie*, dans les *Etudes d'histoire de la philosophie*, p. 8-9.

3. Cf. *Etudes d'histoire de la philosophie*, 1 vol., (F. Alcan), et *Pascal*, 1 vol.

4. 1862-1916.

5. Cf. les articles posthumes publiés dans la *Revue de Métaphysique et de morale*, mars, mai et juill. 1917.

toire des doctrines comme la reconstitution d'une évolution impersonnelle : « Même si une sorte d'esprit universel... se jouait à travers les particularités et les contingences, il n'en resterait pas moins que c'est à travers ces particularités et ces contingences qui nous sont données tout d'abord, que nous pouvons en saisir quelque chose... La méthode de construction *a priori* dans l'histoire de la philosophie doit être rejetée [1]. » Comme M. Boutroux, il s'efforce de se placer au point de vue de l'auteur même qu'il étudie, il demande lui aussi que l'historien « participe, par une sorte de sympathie, de la forme et de la force de l'esprit » qui a mis au jour une doctrine ; il ne veut pas que, sous prétexte de retrouver les influences que celui-ci a pu subir, on oublie de compter « avec l'effort du philosophe pour se placer à un point de vue universel, » pour « franchir les bornes de l'individualité et penser sous les formes de l'universel, » car cet effort « est le facteur le plus saisissable de la suite rationnelle de ses idées. [2] » Plus encore que M. Boutroux peut-être, il insiste sur la part d'invention imprévisible que comporte l'élaboration de tout système philosophique : « parce qu'un grand esprit a trouvé les conceptions médiatrices qui permettent de rapporter entre elles des idées plus ou moins éloignées d'abord les unes des autres, il ne suit pas de là que cette organisation d'idées allait de soi : ..... avant qu'elle existât, elle était à créer [3]. »

Ce qui fait peut-être l'originalité propre des recherches de Delbos, c'est le sentiment, qu'il eut très vif, de l'évolution progressive de la pensée de chaque auteur ; l'idée sur laquelle il insiste le plus, c'est qu'il « ne faut pas mettre au même plan tous les ouvrages d'un philosophe », et qu'on ne doit jamais « négliger

1. *Rev. de Métaph. et de Mor.*, mars 1917, p. 145.
2. *Ibid.*, juill. 1917, p. 376.
3. *Ibid.*, p. 374.

l'ordre de succession des œuvres[1] ». « Assez fréquemment, écrit-il, les philosophes n'ont livré au public qu'une pensée déjà arrêtée, ou à peu près, dans un système ; même alors il importe d'avoir présente à l'esprit la succession des œuvres, afin de n'en pas systématiser la reconstitution indépendamment des variations que l'on y peut rencontrer, et qui peuvent tenir, soit à quelque changement dans la pensée du philosophe, soit à une estimation différente qu'il fait lui-même de l'importance de telle partie de sa doctrine. » « C'est un préjugé anti-historique et anti-psychologique que de se représenter dès le début un philosophe immobile dans son système. » Et de même, si l'on veut suivre l'influence des doctrines les unes sur les autres, celle du spinozisme par exemple dans la pensée de XIX[e] siècle, il ne faudra pas perdre de vue qu'il s'agit là encore d'une œuvre de vie : « Des pensées antérieures ne sauraient pénétrer entièrement du dehors dans les intelligences, ni peser sur elles de la brutalité d'un poids mort ; mais elles peuvent se reconstituer lentement en elles, les façonner et les modeler de l'intérieur par un travail incessant qui a toute la souplesse de l'art et toute la fécondité de la vie ; et c'est en suscitant d'autres pensées qu'elles se ressuscitent elles-mêmes[2] ».

L'étude minutieuse, rigoureuse et sagace de la formation des doctrines, voilà, en effet, ce qui fait l'intérêt tout particulier, en attendant la publication de cours inédits, des trois grands ouvrages de Victor Delbos : *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza*, *La philosophie pratique de Kant*, *Le Spinozisme*.

§ 4. — Sans qu'ils les aient définies aussi expressément, c'est de conceptions analogues que s'inspirent les plus

1. *Ibid.*, mai 1917, p. 286, 288, 289.

2. *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza*, introduction, p. VIII.

notables historiens de la philosophie en France; mais tous admettent désormais comme un axiome incontestable que le souci d'une information complète et d'une rigoureuse exactitude constitue leur devoir primordial.

Par l'étendue et la clairvoyance de son érudition, par son discernement si juste et si fin, par sa fermeté de jugement, et pour tout dire, par une incomparable autorité de pensée et de style, Victor Brochard[1] en particulier forma de nombreuses générations d'étudiants à l'intelligence et au culte de la pensée antique. Il avait débuté par une thèse sur *l'Erreur* d'inspiration assez nettement néo-criticiste ; mais son rationalisme semblait devenir plus ferme et comme plus défiant à mesure qu'il avançait en âge; son effort alla de plus en plus à présenter chaque doctrine comme un ensemble cohérent, ordonné autour d'une idée centrale, qui en faisait l'unité et l'intelligibilité; c'est cette idée centrale qu'il s'efforçait de découvrir, même au prix d'une certaine hardiesse dans les hypothèses interprétatives, hardiesse qu'on lui a reprochée parfois. Son beau livre sur les *Sceptiques Grecs*, et le recueil posthume paru sous le titre d'*Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, lequel contient en particulier une importante série de travaux sur la doctrine de Platon, restent comme les témoignages précieux et les fruits durables d'un enseignement fécond entre tous.

Un autre penseur formé dans le néo-criticisme, et que nous retrouverons comme un des plus hardis métaphysiciens de ce temps, Octave Hamelin, sut oublier sa philosophie propre lorsqu'il faisait métier d'historien, pour donner à ses élèves l'exemple de la plus fidèle et de la plus impartiale interprétation d'une pensée étrangère, en particulier lorsqu'il étudiait Aristote, dont il était pénétré; de ses cours inédits nous ne possédons qu'un savant et profond *Descartes* et plu-

1. 1848-1907

sieurs études de philosophie antique parues dans l'*Année philosophique*[1]. — Enfin, les *Études d'histoire des sciences et d'histoire de la philosophie* d'un autre penseur original, Arthur Hannequin, comptent encore parmi les œuvres de cet ordre les plus importantes; elle sont consacrées en particulier à Descartes et à Leibnitz.

§ 5. — Après ces maîtres, qui ont donné le précepte et l'exemple, nous ne pouvons que citer, dans la très considérable production historique de ces dernières années, les auteurs et les œuvres les plus notables. En ce qui concerne la philosophie antique, Rodier[2], après sa thèse sur la *Physique de Straton de Lampsaque,* a donné du Περὶ Ψυχῆς d'Aristote une édition savante qui est un des monuments de l'érudition française; Paul Tannery[3], dans son livre intitulé *Pour la science hellène*, Gaston Milhaud, dans ses *Études sur la pensée scientifique chez les Grecs et chez les modernes*, M. Léon Brunschvicg dans ses *Étapes de la philosophie mathématique*, montrent comment se rejoignent intimement, dans la pensée antique autant que dans la moderne, les conceptions scientifiques et les spéculations philosophiques; ils établissent jusqu'à l'évidence que les doctrines des philosophes grecs en particulier risquent de nous échapper si nous ignorons les problèmes mathématiques ou astronomiques qui les préoccupaient. M. Rivaud dans sa thèse sur *Le problème du devenir et la notion de matière des origines jusqu'à Théophraste,* et M. Robin dans sa *Théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote*, comme dans sa vigoureuse étude sur la *Physique de Platon*, essayent de renouveler, selon toutes les exigences de la critique moderne, l'inter-

1. Sans oublier son savant et profond commentaire du livre III de la *Physique d'Aristote.*

2. 1848-1910.

3. 1864-1913.

prétation des grandes philosophies classiques de la Grèce.

§ 6. — Le passage de la pensée antique à la pensée chrétienne du moyen-âge a inspiré l'étude importante, élégante et solide, de M. Thamin sur *St. Ambroise et la Morale chrétienne au IVe siècle.*—A peu près seul parmi les philosophes universitaires, M. Picavet[1] explore et inventorie la philosophie scolastique, tandis que M. Gardair et de nombreux ecclésiastiques étudient particulièrement saint Thomas.

Mais, en ce qui concerne le Moyen-âge et la Renaissance, les études les plus nouvelles et les plus intéressantes sont sans contredit celles que Pierre Duhem a consacrées à l'histoire des théories physiques et des doctrines cosmologiques[2], études où il suivait, dans un esprit tout différent, la voie ouverte jadis par Marcellin Berthelot dans sa grande *Histoire de l'Alchimie.* L'intention de ces livres, si consciencieux d'ailleurs et d'une information si riche et si sûre, est dogmatique plutôt qu'érudite; ils tendent, d'une part, à réhabiliter la science du moyen-âge, et, d'autre part, à montrer le caractère plus ou moins artificiel et la succession logiquement arbitraire des théories physiques; ils se rattachent par là aux conceptions propres de Pierre Duhem, que nous retrouverons plus tard.

§ 7. — Les grandes métaphysiques du XVIIe siècle, en revanche, sont l'objet d'études nombreuses et sans cesse renouvelées. A Descartes ont été consacrés l'important ouvrage de Liard[3], qui voit surtout en lui le physicien et le savant,

1. *Roscelin philosophe et théologien,* 1911, 1 vol. in-8. *Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales,* 1907, 1 vol. in-8°. *Essais sur l'histoire générale et comparée des théologies et des philosophies médiévales,* 1913, 1 vol. in-8°. (F. Alcan).

2. *Les sources des théories physiques,* 2 vol. — *L'évolution de la Mécanique,* 1 vol. — *Léonard de Vinci, ceux qu'il a lus, ceux qui l'ont lu,* 3 vol. — *Le système du Monde, histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic,* 5 vol. (l'ouvrage, inachevé, devait en avoir 12).

3. 1 vol. in-8°, (F. Alcan).

l'élégante monographie d'Alfred Fouillée[1], qui insiste surtout sur le côté volontariste de la doctrine, les travaux, dont nous avons parlé déjà, d'Hamelin et d'Hannequin, la thèse de M. Gilson qui découvre, dans un système qu'on pouvait croire exploré sous tous ses aspects, une veine de recherches presque inédites et entreprend de préciser ses rapports à la tradition scolastique[2]; sans oublier la grande édition des *Œuvres complètes*, publiée sous la direction de Paul Tannery et de M. Adam[3], et le numéro spécial de la *Revue de métaphysique et de morale*, paru en juillet 1896. — Spinoza a été l'objet privilégié des méditations de nombreux philosophes de ce temps : outre Delbos, de Lagneau en particulier et de M. Brunschvicg[4]. — A Pascal sont consacrés, non seulement le livre fameux de M. Boutroux, mais les suggestives études de M. Strowski sur Pascal et Montaigne, et la belle édition des *Œuvres complètes* publiée par M. Léon Brunschvicg, aidé pour la partie scientifique par M. Pierre Boutroux[5]. — Malebranche a été étudié par Léon Ollé-Laprune[6], et par Victor Delbos dans un cours encore inédit ; à l'occasion du second centenaire de sa mort, la *Revue de métaphysique et de morale* a également publié un numéro en l'honneur du grand oratorien[7]. — Enfin Louis Couturat, en même temps qu'il publiait plusieurs inédits de Leibnitz, croyait pouvoir en renouveler du tout au tout l'interprétation, à peu près au même moment où, en Angleterre, sir Bertrand Russell tentait une entreprise analogue : selon Couturat, ce n'est pas la notion de force qui est la notion centrale et originale du système, et la

1. 1 vol. in-12, Hachette.
2. *La liberté chez Descartes et la théologie*, 1 vol. in-8° ; *Index scolastico-cartésien*, 1 vol. in-8°. (F. Alcan).
3. 12 vol. in-4°, 1897-1910.
4. *Spinoza*, 1 vol. in-8°. (F. Alcan).
5. Édition des *Grands Écrivains*, 11 vol.
6. 2 vol. in-8°. (F. Alcan).
7. N° de janvier 1916.

Monadologie l'œuvre maîtresse, mais c'est au contraire la notion logique de substance et les tentatives de « caractéristique universelle » qui en exprimeraient l'essence même, tandis que le *Discours de métaphysique* en contiendrait l'exposé essentiel. Ce Leibniz nouveau s'oppose nettement à celui qu'avaient évoqué si fortement M. Boutroux ou Hannequin, et le débat reste ouvert entre ces deux conceptions extrêmes[1]. — N'oublions pas, dans *l'Année philosophique*, les belles études que F. Pillon a consacrées aux diverses philosophies du XVIIe et du XVIIIe siècle : *L'évolution de l'atomisme*; *L'évolution de l'idéalisme au* XVIIIe *siècle; la Critique de Bayle*, etc.

§ 8. — Les grandes doctrines étrangères modernes ont suscité également des travaux essentiels. Du côté anglais il faut citer avant tout l'élégant et synthétique ouvrage de M. Georges Lyon *l'Idéalisme en Angleterre au* XVIIIe *siècle* et son *Hobbes*; la *Philosophie de Newton*, de M. L. Bloch, et la grande et vigoureuse histoire du *Radicalisme philosophique en Angleterre*, de M. Elie Halévy[2]. — Quant à la philosophie allemande, elle a inspiré, entre autres, le livre de M. Lévy-Bruhl *L'Allemagne après Leibniz*, l'étude de M. Delacroix sur le *Mysticisme spéculatif en Allemagne au XIVe siècle*, les études sur Kant, non seulement de M. Boutroux et de Delbos, mais de M. V. Basch[3] et de M. Th. Ruyssen[4]; l'ample et savant *Fichte* de M. Xavier Léon, la précieuse *Logique de Hegel*, de G. Noël[5], les monographies consacrées à Jacobi, à Novalis, à Schopenhauer, à Nietzsche par MM. Lévy-Bruhl,

1. *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*, in vol. in-8° ; *La Logique de Leibniz*, in-vol. in-8°. (F. Alcan).

2. 3 vol. in-8°. (F. Alcan).

3. *L'Esthétique de Kant*. 1 vol. in-8°. (F. Alcan).

4. *Kant*, 1 vol. in-8°, (F. Alcan); — Sans oublier le numéro spécial publié à l'occasion du centenaire de sa mort par la *Revue de Métaphysique et de Morale*, mai 1904, et la thèse de M. Van Biéma, *L'Espace et le temps chez Leibniz et chez Kant*, 1 vol. in-8°, (F. Alcan).

5. F. Alcan.

Lichtenberger, Ribot, Ruyssen, Andler, Daniel Halévy. — Parmi les travaux consacrés à la philosophie française moderne, notons les importantes études dont J.-J. Rousseau[1], a été l'objet, surtout à l'occasion de son second centenaire; les études de M. Tisserand sur Maine de Biran[2], les nombreux ouvrages consacrés à Auguste Comte et au positivisme, en particulier l'exposé lumineux de M. Lévy-Bruhl[3], et à Cournot[4], qu'on commence enfin à mettre à son vrai rang[5].

C'est ainsi que le souci de la rigueur et la préoccupation scientifique triomphent dans l'histoire de la philosophie. Sans doute, nombre de penseurs de notre temps ne renoncent pas à être philosophes pour devenir simplement historiens, et introduisent dans l'étude objective des doctrines du passé tout ce que l'esprit philosophique suppose d'exigences synthétiques et d'effort unitaire. Mais nul doute pourtant que ceux-là mêmes ne soient comme rassurés par l'apparente objectivité de telles études : soit qu'ils cherchent sous le couvert de la pensée d'autrui à satisfaire sans remords leur goût pour les conceptions d'ensemble, soit qu'ils veuillent se faire en quelque sorte pardonner à l'avance ce qu'ils se permettront par ailleurs de construction personnelle et de libre spéculation.

1. *Revue de Métaph. et de Morale*, mai 1912, numéro spécial, articles de MM. Boutroux, Hoffding, Jaurès, Bosanquet, Bouglé, Claparède, Lévy-Bruhl, Delbos, Parodi, etc... — *J.-J. Rousseau*, par divers auteurs, 1 vol. (F. Alcan), 1912.— Cf. Beaulavon, édition du *Contrat social*.

2. *L'Anthropologie de Maine de Biran*, 1 vol. in-8°, 1909. (F. Alcan).

3. *La philosophie d'Auguste Comte*, 1 vol. in-8°, (F. Alcan).

4. Numéro spécial de la *Revue de Métaph. et de Mor.*, mai 1905; articles ou travaux spéciaux de MM. Espinas, Milhaud, Mentré (*Cournot et la Renaissance du probabilisme*, 1 vol. in-8°, 1904).

5. Il convient enfin de mentionner la série d'études curieuses et paradoxales de M. Ernest Seillière sur le mysticisme dans la pensée moderne, bien que l'esprit en soit plus dogmatique que modestement et impartialement historique. Sous ce terme de mysticisme, M. Seillière croit pouvoir réunir et condamner à la fois le romantisme, le mouvement démocratique et les diverses formes d'impérialismes des grandes nations modernes. — *Le mal romantique*, 1908. — *Les Mystiques du néo-romantisme*, 1911. — *Schopenhauer*, 1911, etc.

CHAPITRE IV

LES PSYCHOLOGUES

Nous venons de voir que, de nos jours, la tendance positive en philosophie ne se satisfait plus guère par de grandes synthèses universalistes, et qu'elle se contente plus souvent, soit du simple commentaire de l'œuvre propre de la science, soit de pures recherches historiques. Une autre voie lui reste pourtant ouverte : c'est, en renonçant à la philosophie générale, de se borner à telles ou telles disciplines particulières, que des habitudes séculaires et une insuffisante différenciation du travail peuvent bien rattacher encore nominalement à la philosophie, mais qui semblent susceptibles d'en devenir de plus en plus indépendantes et d'être traitées selon une méthode exclusivement et rigoureusement scientifique.

Ainsi compris, l'esprit positiviste pourra apparaître, non seulement plus limité, mais plus circonspect aussi et moins dogmatique que dans la période précédente, et il revient d'ailleurs par là à la pensée authentique d'Auguste Comte. On ne tentera plus, qu'il s'agisse de psychologie ou de sociologie, de ramener les phénomènes d'un certain ordre à des phénomènes d'un autre ordre réputé plus simple ; on se défendra de vouloir, par des hypothèses qui inévitablement dépassent l'expérience pure et ne comportent plus la preuve, expliquer le supérieur par l'inférieur et tirer le plus du moins. On sait avec quelle

étroitesse Comte avait parfois interprété le principe qu'il faut s'en tenir aux faits et à leurs lois, — jusqu'à condamner par exemple toute recherche sur l'unité de la matière, ou le mécanisme de la lumière, ou l'équivalence du travail mécanique et de la chaleur. Dans un esprit plus large sans doute, c'est pourtant à une conception analogue que, par scrupule de méthode, par défiance des généralisations pseudo-scientifiques et des hypothèses mécanistes invérifiables, — soit qu'on les estime trop simplistes, ou seulement prématurées, — revient le plus souvent de nos jours l'école scientifique. Chaque savant considérera volontiers les phénomènes dont il fait son objet d'étude propre comme ayant des caractères spécifiques irréductibles.

*
* *

§ 1. — En psychologie, l'école française présente ce caractère d'une manière très nette. Dans la génération précédente, les tenants de la méthode positive avaient incliné volontiers, dans ce domaine, à la doctrine de la conscience épiphénomène et du pur mécanisme physiologique ; Auguste Comte, on le sait, avait nié énergiquement la possibilité d'une science propre des phénomènes de conscience; par réaction contre l'éclectisme et sa méthode d'observation intérieure, il s'était rejeté presque jusqu'à la phrénologie de Gall, et se contentait d'« une physiologie intellectuelle et affective. » Dans le corps seulement, dans le cerveau ou le système nerveux, on avait donc cru pouvoir étudier les phénomènes animiques scientifiquement; et l'on avait même prétendu, plus tard, déterminer leurs lois par l'application des procédés de mesure usités dans les sciences de la matière physique. Ce qui distingue au contraire nos psychologues, c'est qu'ils sont vraiment et exclusivement psychologues.

A vrai dire, une école subsiste pourtant, surtout parmi

les médecins, qui a encore l'illusion de faire de la psychologie exclusivement objective, et d' « ignorer la conscience », pour ne connaître que « ses manifestations externes » ; M. Piéron en particulier déclare « invérifiable, et par conséquent négligeable au point de vue scientifique », l'hypothèse selon laquelle « la conscience joue un rôle dans les phénomènes, est une force, et qu'en son absence les choses ne se passeraient pas comme elles se passent[1]. » Que ces savants étudient les formes élémentaires de la mémoire confondue avec l'habitude et l'adaptation organique, ou bien les plus humbles manifestations de l'activité vitale confondues, sous le nom de tropismes, avec de simples réactions chimiques, l'effort est manifeste pour réduire à rien le rôle de l'élément psychique. — Il est vrai que, après cela, M. Piéron, par exemple, ne se fait pas faute d'englober, parmi les documents réputés objectifs dont il se sert, les témoignages recueillis auprès des sujets qu'il observe, les réponses aux questions qu'il leur pose, les « tests » et enquêtes et statistiques de tout ordre : comme si, étudier ainsi les autres hommes ou même les animaux, ce n'était pas faire état de leurs impressions subjectives, — émotions, perceptions ou souvenirs ! Sans compter qu'au cours même des études entreprises dans cet esprit, on en oublie inévitablement les postulats méthodologiques, et M. Piéron distingue par exemple, des faits de mémoire spontanée, ceux où les animaux même *comprennent* ce qu'on veut leur faire apprendre en les dressant, ce qui, par l'intervention de « l'attention », « complique », avoue-t-il, le phénomène[2]. — D'autres neurologistes, sans aller doctrinalement aussi loin, prétendent seulement préciser les conditions organiques qui détermineraient l'apparition de la conscience,

1. *Evolution de la Mémoire*, p. 35.

2. Cf. Piéron, *ibid.*, p. 210 et passim. Cf. *La Psychologie objective*, in *Revue du Mois*, novembre 1913.

en développant l'idée classique selon laquelle la conscience se produit lorsqu'une fonction vitale rencontre une gêne, un obstacle, ou se trouve en présence de facteurs nouveaux et inattendus; le docteur Sollier, par exemple, s'efforce d'en établir par là le caractère essentiellement relatif et variable : tantôt la conscience disparaît, par l'effet de l'habitude, des phénomènes jusque-là le plus clairement aperçus, et tantôt au contraire elle embrasse des phénomènes d'ordinaire inconnus et réputés purement physiologiques, comme dans les cas si curieux d'autoscopie, où le malade semble acquérir une sorte de vision de ses organes intérieurs [1]. — Quant à Le Dantec, il déclare bien reprendre à son compte et le terme et l'idée de l'épiphénoménisme, parce que le savant, du dehors, ne pourra jamais vérifier un état interne; mais c'est en admettant, d'autre part, qu'une certaine conscience, aussi obscure que l'on voudra, doit exister dans tous les éléments vitaux, et même dans tous les éléments du réel; et il ne voit, pour sa part, aucune difficulté à comprendre qu'une construction matérielle « connaisse sa propre structure », et comment la pensée, si elle n'est que « la traduction subjective des mouvements de notre cerveau », est « un phénomène matériel dont nous avons connaissance, sans que cette connaissance lui ajoute rien; » et enfin, que « la conscience individuelle se construit avec des éléments de conscience, *comme* la structure matérielle se construit avec des éléments physiques. [2] »

§ 2. — D'ailleurs, qu'elle puisse ou non éviter de se démentir, cette manière de concevoir la psychologie dans son rapport à la physiologie marque, à notre époque, comme une sorte de survivance, et elle ne représente nullement

1. *Les Phénomènes d'autoscopie*, 1 vol. in-16, lib. F. Alcan, 1903.

2. Le Dantec : *La Conscience épiphénomène*, in *Revue Philosophique*, août 1914.

la tendance distinctive de la psychologie de notre temps. Depuis ses deux ouvrages classiques sur la *Psychologie anglaise contemporaine* (1870) et la *Psychologie allemande contemporaine* (1879), qui furent comme les manifestes de l'école nouvelle, Théodule Ribot[1] n'a pas cessé de définir et de pratiquer une psychologie qui reste aussi distincte de la physiologie que de la métaphysique : c'est à cette condition qu'elle peut être tenue pour une science indépendante. Son attitude à cet égard a été définie naguère avec une netteté supérieure par Émile Durkheim, qui en voulait tirer argument et exemple en faveur d'une autre discipline. « Depuis une dizaine d'années, écrit Durkheim[2], une grande nouveauté s'est produite dans cette science (la psychologie) : d'intéressants efforts ont été faits pour arriver à constituer une psychologie qui fût proprement psychologique, sans autre épithète. L'ancien introspectionnisme se contentait de décrire les phénomènes mentaux sans les expliquer; la psycho-physiologie les expliquait, mais en laissant de côté, comme négligeables, leurs traits distinctifs; une troisième école est en train de se former qui entreprend de les expliquer en leur laissant leur spécificité... C'est ainsi que cette *spiritualité*... qui semblait naguère mettre les faits psychologiques soit au-dessus, soit au-dessous de la science, est devenue elle-même l'objet d'une science positive » ; et cette science, on peut la caractériser comme « un naturalisme psychologique. »

Ce n'est pas d'ailleurs que la dépendance ou la corrélation des phénomènes psychiques à l'égard des états organiques soit le moins du monde niée ou mise en doute : mais la question de savoir si le rapport qui existe entre les uns et les autres

1. 1839-1916.

2. *Représentations individuelles et représentations collectives*, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, mai 1898, p. 301.

est ou non un rapport de causalité et de production véritable, apparaît une question purement métaphysique : les faits seuls ne nous permettent pas de la résoudre. En tout cas, l'idée de la conscience épiphénomène non seulement choque les apparences, mais est au fond peu intelligible : ne va-t-elle pas en quelque mesure contre l'idée même du déterminisme de la nature, puisqu'elle nous présente les phénomènes de conscience comme si parfaitement inutiles et tellement illusoires qu'en marge pour ainsi dire des faits vraiment réels, ils n'agiraient jamais en rien ni sur rien, et seraient, à la lettre, comme s'ils n'étaient pas ? Nier la spécificité et l'efficacité des états psychologiques, ce n'est pas s'en tenir aux faits, c'est au contraire leur tourner le dos, et y substituer une interprétation qui, pour être matérialiste d'intention, n'en est pas moins métaphysique. De même que l'ancien spiritualisme lorsque, de la description ou de la classification des données intérieures et de leur conditions, il sautait à l'affirmation d'un principe transcendant appelé âme, de même et tout autant c'est dépasser les faits que de n'y voir que des vibrations de cellules ou des transformations chimiques dont la matière cérébrale serait le théâtre. « Au seul point de vue de la survivance du plus apte, écrit Ribot, et en dehors de toutes considérations psychologiques, l'apparition de la conscience sur la terre a été un fait capital. Par elle, l'expérience, c'est-à-dire une adaptation d'ordre supérieur, a été possible pour l'animal... Dès que la conscience a été capable de laisser un résidu, de constituer dans l'animal une mémoire, au sens psychique, qui a capitalisé son passé au profit de son avenir, une chance nouvelle de survie s'est produite... Par rapport au développement futur de l'individu, elle est un facteur de premier ordre [1] ».

1. *Les Maladies de la Volonté*, p. 17-18. (F. Alcan).

Une œuvre entre toutes semble ruiner, du point de vue expérimental même, la théorie épiphénoméniste : c'est celle de M. Pierre Janet. N'aboutit-elle pas à définir l'hystérie comme essentiellement une maladie psychique? Ne découvre-t-elle pas dans une image mentale, inconsciente ou subconsciente, la cause et l'explication des troubles psychiques les plus graves? Qu'est-ce que la catalepsie par exemple, sinon un rétrécissement extrême du champ de la conscience, un état de monodéïsme, où ne subsiste plus qu'une idée unique et simple, celle d'un certain mouvement, qui domine les muscles, et règne indéfiniment dès lors, parce qu'elle ne rencontre plus aucune idée antagoniste? Voici maintenant une malade qui fait des sauts en avant et est en proie à des vertiges qu'elle ne s'explique pas : dans le sommeil hypnotique l'origine en apparaît; elle a des remords et veut se jeter à l'eau. « Chaque fois qu'elle saute en avant, ajoute-t-elle, elle croit qu'elle se jette à l'eau[1] ». « Dans les paralysies hystériques le trouble n'est pas produit par un véritable accident, mais par l'idée de cet accident; il n'est pas nécessaire que la roue de la voiture ait réellement passé sur la jambe du malade, il suffit qu'il ait eu l'idée que la roue a passé sur ses jambes[2] ». Et M. Pierre Janet de conclure sur ce point : « S'il est vrai, ce qui est à démontrer, qu'une explication purement psychologique d'un trouble morbide soit une explication inférieure, plus humble, moins scientifique, il faut cependant se résigner à ne formuler que des explications psychologiques, si on n'en a pas d'autres : cela est toujours plus scientifique que de se payer de mots[3] ». Le plus souvent, « les physiologistes, avec la théorie de la cérébra-

1. Bianconi, *Congrès de Genève*, in *Revue du Mois*, 10 octobre 1909.

2. P. Janet, *Les Névroses*, p. 327.

3. *Ibid.*, p. 325.

tion inconsciente, se sont arrêtés au seuil de la question[1] ».

Si la conscience, loin d'être un aspect négligeable de la réalité, nous fait pénétrer dans un monde nouveau et nous met en présence de modes d'action inédits, alors il y a place vraiment pour une psychologie autonome. Elle étudie bien « des faits d'une nature spéciale[2] », essentiellement distincts de tous les autres : non pas sans doute qu'on puisse bien les connaître sans en déterminer les antécédents ou les concomitants physiques et physiologiques; mais on ne les connaîtra, d'autre part, qu'à la condition de ne vouloir jamais les réduire à ceux-ci, ni, au profit de ceux-ci, prétendre négliger les états internes tels que la conscience nous les donne. De là ce trait encore : sans doute, la psychologie, comme science indépendante et positive, devra procéder par une méthode aussi objective que possible et s'entourer de tous les renseignements que l'on peut tirer du dehors : et c'est là certes l'originalité de l'école nouvelle, fidèle aux enseignements de Taine; mais ce qu'elle appelle des données objectives, ce sont encore, pourtant, au moins le plus souvent, des données de la conscience. Ainsi, les fameux *tests*, par exemple, dont on a fait tant de bruit, que sont-ils, qu'il s'agisse des gestes ou de la physionomie des autres hommes, ou bien de leurs paroles, enquêtes, interrogatoires, confessions, productions littéraires parfois, ou bien encore de biographies, ou de descriptions ethnologiques, ou d'observations médicales, sinon des documents dont nous reconstituons le sens d'après notre expérience propre et qui nous fournissent seulement, pour que nous les interprétions, ce que les sujets interrogés ont cru saisir eux-mêmes dans leur propre conscience[3] ? L'introspection jouera donc toujours un

1. *Ibid.*, p. 390.

2. Ribot, *Psych. angl. contemp.*, Introd., p. 23. (F. Alcan).

3. « Il est certain que l'anatomiste et le physiologiste pourraient

grand rôle en psychologie, le premier peut-être, et continuera à en fournir comme le caractère distinctif : « Personne ne croit plus que nous à la nécessité de ce mode d'observation », disait Ribot dès ses premiers ouvrages; « sans elle, rien ne commence, avec elle seule rien ne s'achève », déclarait-il encore dans une formule excellente d'un de ses derniers écrits [1]. M. Paulhan adopte ce même point de vue, et Alfred Binet de même : « L'introspection, peut-on dire, est la base de la psychologie : toute étude qui se fait par l'introspection mérite de s'appeler psychologique, et toute étude qui se fait par une autre méthode relève d'une autre science [2] ». — Et M. Delacroix peut conclure à bon droit sur ce point : « Il me semble que, de plus en plus, la psychologie expérimentale tient compte de l'observation intérieure, qu'elle avait jetée autrefois par-dessus bord [3] ». C'est toujours à ce que nous saisissons directement en nous-même qu'il faut tôt ou tard en revenir si nous voulons attacher un sens quelconque à des notions comme celles de plaisir ou de douleur, de spontanéité ou de volonté, d'image ou de concept.

§ 3. — Aussi bien, les psychologues de laboratoire eux-mêmes n'ont jamais chez nous attaché trop de confiance à l'ap-

passer des siècles à étudier le cerveau et les nerfs sans se douter de ce que c'est qu'un plaisir ou qu'une douleur, s'ils ne les avaient point ressentis. » Ribot, *Psych. angl. contemp.*, Introd., p. 26.

1. *De la Méthode dans les Sciences*, vol. 1er, *La Psychologie*, par Th. Ribot, p. 235. (F. Alcan).

2. *Introduction à la psychologie expérimentale*, p. 18. — Bien entendu, il entend là par introspection non seulement l'observation du psychologue sur lui-même, mais l'ensemble des informations recueillies sur les autres qui se réfèrent à la conscience que ceux-ci ont d'eux-mêmes. — Cf. les concessions de M. Lapicque, dans la discussion d'un livre de M. Piéron à la Société de Philosophie (*Bulletin de la Société de Philosophie*, séance du 12 janvier 1911, p. 26).

3. Même séance de la Société de Philosophie, 12 janvier 1911, p. 24 du *Bulletin*.

parente rigueur de la psycho-physique, conçue à la manière allemande, et à ses formules mathématiques : elles n'iraient à rien moins, en effet, qu'à soumettre les phénomènes conscients au même genre de déterminisme que les faits physiques, et, en les traitant au même titre comme des quantités mesurables, à établir entre les uns et les autres une sorte d'homogénéité. Jamais, sous la forme au moins que lui avait donnée Fechner, la psycho-physique n'a été très cultivée en France ; et avant même que M. Bergson ne fît de sa réfutation et de l'opposition radicale entre la qualité et la quantité le principe même d'une philosophie nouvelle, un pur mathématicien, Jules Tannery, en avait critiqué fortement les postulats secrets [1]. Combiner mathématiquement des unités de sensations, dire qu'une sensation plus intense est la somme de sensations plus simples, c'est admettre arbitrairement qu'une sensation peut être dite égale à une autre ; que, par exemple, la plus petite différence perceptible par laquelle une sensation se distingue de celle qui la précède immédiatement dans une série d'intensité croissante, est toujours égale à elle-même, et égale à la sensation la plus faible de toutes, celle qui constitue comme le seuil absolu de la conscience : or rien de moins vérifiable, rien de moins précis que de telles affirmations. Et c'est, d'autre part, aboutir à une formule mathématique de cette forme singulièrement anormale, et presque absurde, que, des quantités physiques et des quantités psychologiques qu'elle prétend mettre en relation, les premières sont exprimées par des chiffres, dépendant, comme dans toutes les mesures physiques, de l'unité choisie et variant avec elle, tandis que les secondes seraient représentées par des chiffres fixes et en quelque sorte absolus. Poussant à bout la critique, M. Bergson en devait conclure un peu plus tard

1. *Science et Philosophie*, p. 128 sqq. (reproduction d'articles parus dans la *Revue scientifique*, en 1875). (F. Alcan).

au caractère irrémédiablement équivoque de la notion d'intensité, et à la nature purement qualitative de tous nos états de conscience immédiats. — Enfin, dans une analyse et une critique aussi serrées que précises des thèses de Fechner, M. Foucault[1] a cru récemment pouvoir les ruiner définitivement, dans ce qu'elles ont d'original et d'apparemment rigoureux.

Aussi, dans les divers laboratoires français de psychologie, par des procédés souvent ingénieux et avec un méritoire souci d'exactitude, sous l'active direction de M. Bourdon[2], d'Alfred Binet[3], de M. Philippe[4], de M. Piéron[5], ce sont plutôt les temps de réaction que l'on a étudiés, ou les variations des mémoires et des sensibilités individuelles, ou les mouvements, ou les formes diverses de l'activité chez les animaux et chez l'homme, et le problème de l'instinct. Et là encore, Binet par exemple définit la différence de procédure entre les observateurs français et les allemands, par le souci constant qu'on a chez nous de tenir compte de l'interprétation que le sujet sur lequel on expérimente donne lui-même de ce qui se passe en lui, tandis qu'en Allemagne on enregistre plus volontiers des résultats ou des chiffres bruts[6].

§ 4. — Si elle ne renonce pas aux renseignements fournis par la conscience, et si elle n'emploie qu'avec réserve les méthodes expérimentales de l'Allemagne, notre psychologie en revanche se distingue par l'importance très marquée

1. *La Psychophysique*, 1 vol. in-8°, F. Alcan, 1901.

2. *L'express. des émotions et des tendances dans le langage*, 1892. (Alcan).

3. *La Psychologie du raisonnement; Les Révélations de l'Ecriture*, etc., etc. (F. Alcan).

4. *L'Image mentale. L'Education des Anormaux* (en collaboration avec le Dr Paul-Boncour), etc. (F. Alcan).

5. *L'Evolution de la Mémoire*, (1910.)

6. Cf. Binet, *Introd. à la Psychologie expérimentale*, p. 102 et passim

qu'elle accorde à l'étude des cas pathologiques, des maladies mentales ou nerveuses ; sa méthode préférée est la méthode pathologique. Ici encore, c'est Ribot qui donne l'exemple et ouvre les voies : *les Maladies de la Mémoire* (1881), *les Maladies de la Volonté* (1883), *les Maladies de la personnalité* (1884), telles sont les premières et les plus connues de ses recherches. Ce n'est guère en effet qu'en comparant l'anormal au normal, qu'en voyant se désagréger sous nos yeux l'édifice mental ou s'en dissocier le mécanisme, qu'on peut en reconnaître les étages différents, ou en distinguer les rouages et leur rôle respectif. La maladie est, comme on l'a dit, une expérimentation opérée par la nature elle-même, et comme une analyse spontanée de la complexité psychique. En particulier, les troubles de la personnalité, — dédoublements et alternances, —les phénomènes de suggestion et d'hypnose, plus encore que les maladies mentales proprement dites, ont attiré chez nous les chercheurs, peut-être en raison de leur nature plus proprement psychologique, moins brutalement organique ; un français, Durand de Gros, avait été, de longue date, l'initiateur dans ce domaine ; puis deux écoles rivales, à Paris et à Nancy, celle de Charcot et celle du Docteur Bernheim, l'avaient exploré largement, mais d'un point de vue plus spécialement médical ; c'est, avec les travaux d'Alfred Binet [1], de MM. Georges Dumas [2], Revault d'Allonnes [3], Sollier [4], du docteur Régis [5] (de Bordeaux), qui naturalise chez nous, en l'amendant, la théorie du « refoulement » de Freud, et surtout de M. Pierre

1. *Les Altérations de la personnalité* ; la *Psychologie du Raisonnement ; Calculateurs et joueurs d'échecs*, etc. Alcan.

2. *La Tristesse et la joie ; le Sourire*. Alcan.

3. *Les Inclinations*. Alcan.

4. *Psychologie de l'idiot et de l'imbécile ; le Mécanisme des Emotions*, etc. Alcan.

5. *Manuel de psychiâtrie ; les Obsessions et les Impulsions*.

Janet, le point de vue psychologique qui y domine ; les ouvrages de ce dernier, *l'Automatisme psychologique* (1889), *L'état mental des hystériques*, *Névroses et idées fixes*, *les Obsessions et la Psychasthénie* [1], et son résumé synthétique, *les Névroses* (1909), avec la thèse du docteur G. Dumas sur la *Tristesse et la Joie*, sont, dans cet ordre de recherches, les œuvres maîtresses [2].

§ 5. — Spécificité des fait psychologiques ; hétérogénéité de ces faits par rapport aux données de la physiologie ; nécessité, pour les connaître, de l'expérience intime et de la conscience ; recours enfin, partout où cela est possible, à la méthode pathologique : tels sont donc les traits par lesquels se distingue la psychologie positive en France, tel est l'esprit de l'école dont Théodule Ribot fut le chef et qui eut pour organes, partiellement la *Revue philosophique*, plus spécialement l'*Année psychologique* (publiée par A. Binet) et le *Journal de psychologie* (dirigé par M. Pierre Janet et le docteur Dumas). Dans la plupart des travaux qu'elle a inspirés, le caractère nettement psychologique parvient à se concilier avec les prétentions à l'objectivité la plus scrupuleuse, voire très souvent avec la tendance mécaniste la plus marquée. Elle se défend d'être spiritualiste ou matérialiste, et répugne à toute métaphysique, quelle qu'elle soit ; elle prétend être expérimentale et positive sans aspirer prématurément à faire figure de science exacte ; elle se défie des généralisations ambitieuses et hâtives, et déclare volontiers « qu'une bonne collection de monographies et de mémoires sur des points spéciaux serait peut-être le meilleur service qu'elle pourrait rendre pour le moment ». On connaît les œuvres qu'elle a produites ;

1. En collaboration avec le Dr Raymond.

2. Citons encore, en marge de la psychologie traditionnelle, les études sur l'occultisme du colonel de Rochas, de M. Maxwell, *Les Phénomènes psychiques*, 1909, Alcan ; de Boirac, *La Psychologie inconnue*, 1912. Alcan.

celles du maître avant tout : outre ses études fameuses sur la mémoire, la volonté, la personnalité, les livres de Ribot sur l'*Attention*, sur l'*Évolution des idées générales*, sa belle série enfin sur la *Psychologie des Sentiments*, *L'imagination créatrice*, la *Logique des Sentiments*, les *Passions*. Nulle part ailleurs la description psychologique n'a plus d'élégante précision, ne se dégage aussi complètement de toute idée *a priori*, n'est plus positive, au meilleur sens du mot, c'est-à-dire à la fois plus impartiale et plus rigoureuse.

Après celle de Ribot, il faut rappeler l'œuvre de M. Paulhan[1], qui fait également très large la part de l'observation directe et de l'induction analytique, au point que les partisans exclusifs de la méthode médicale parlent avec dédain de son peu de rigueur scientifique, mais qui est un analyste subtil, ingénieux, pénétrant, un esprit universellement curieux et parfois paradoxal, dont les études sur le caractère et sur la mémoire affective[1] méritent d'être rappelées, et dont le livre sur l'*Activité mentale et les lois de l'esprit* constitue un intéressant essai de synthèse psychologique. — Nous avons parlé des recherches de laboratoire proprement dites, ainsi que des travaux relatifs aux maladies nerveuses ; notons encore les études de psychologie infantile, de MM. Bernard Perez, Queyrat, Cramaussel, Luquet[2] ; et les recherches de psychologie animale, de MM. Bohn et Piéron[3]. Chez presque tous d'ailleurs comme

1. *Les Caractères, Les Mensonges du Caractère, Esprits logiques et esprits faux, Analystes et esprits synthétiques, Psychologie de l'invention, La Fonction de la Mémoire et le Souvenir affectif*, etc. (Alcan).

2. B. Perez : *Les trois premières années de l'Enfant, l'Enfant de 3 à 7 ans*, etc., etc. Alcan. — Queyrat : *L'Imagination et ses variétés chez l'Enfant. La Logique chez l'Enfant et sa Culture, Les Jeux des Enfants. La Curiosité*, etc. Alcan. — Cramaussel : *Le premier éveil intellectuel de l'Enfant*. Alcan. Luquet : *Les Dessins d'un Enfant*. (Alcan).

3. Bohn : *La Naissance de l'intelligence*, 1909. *La nouvelle Psychologie animale*, Alcan, 1911. — Piéron : *L'Evolution de la Mémoire*, 1910.

chez Ribot, la pratique de l'expérimentation et le souci de la rigueur restent assez libres de l'esprit de système pour que leurs travaux puissent se rencontrer souvent en des conclusions communes avec ceux que fournissent d'autre part les représentants de la méthode traditionnelle en psychologie, les tenants plus ou moins exclusifs de l'introspection.

Un fait, aussi bien, corrobore et résume, et explique peut-être aussi en quelque mesure, les caractères que nous venons de relever : la plupart de ces psychologues ne sont pas des médecins d'origine, ou des travailleurs dès le début spécialisés dans les recherches techniques : ce sont des philosophes de formation, et, si l'on peut dire, de profession, venus plus tard à la psychologie et à la médecine, mais y conservant le point de vue et peut-être la largeur d'horizon où les avait élevés leur éducation première.

§ 6. — En face d'eux, mais très proches pourtant, et leur empruntant beaucoup de leur procédés comme de leurs conclusions, se rangent les observateurs de la vie intérieure qui ne prétendent pas inaugurer une science nouvelle et radicalement indépendante, et maintiennent la psychologie plus éloignée de la physiologie.

Ce n'est pas qu'ils pensent encore pouvoir user de l'introspection seule, mais s'ils recueillent des matériaux à l'extérieur, c'est sans appareil expérimental, hors des laboratoires, dans l'observation directe de leurs semblables, sous la garantie du bon sens; ils continuent, en somme, la tradition de nos moralistes de l'âge classique, ou de la psychologie éclectique. Parmi eux, il faut citer, entre beaucoup d'autres, Victor Egger, auteur d'une thèse sur le *Langage intérieur* et d'études sur le jugement et la formation des idées générales [1], analyste sou-

1. Jugement et Ressemblance, in *Revue philosophique*, 1893, et *Revue des Cours et Conférences*.

vent aigu et pénétrant; Marion, avec son essai élégant et facile sur la *Solidarité morale* et ses recherches de psychologie appliquée à l'éducation [1]; et encore les travaux de MM. Rabier [2], Dugas [3], Malapert [4], Payot [5], Thomas [6], Gérard-Varet [7]. Enfin, M. Bergson, en renouvelant, par la puissance d'une originalité supérieure, notre vision de la vie consciente, est venu révéler, dans une forme nouvelle de l'introspection qu'il appelle intuition, une sorte de prise de contact avec la réalité même et des données vraiment immédiates; ainsi, il a cru pouvoir resouder le lien qui unissait jadis la psychologie à la métaphysique.

Mais un effort non moins significatif, au point de vue de la méthode et de la conception générale de la psychologie, est celui de Frédéric Rauh. Pour lui, la psychologie doit se garder d'emprunts hâtifs et indiscrets à la physiologie, comme de l'imitation de ses concepts et de ses procédés ; elle ne doit pas aspirer trop tôt à « l'explication par les éléments », ni à des théories d'ensemble qui resteraient forcément trop abstraites et générales ; elle devra se contenter, dans la période préparatoire où nous sommes, de recueillir des matériaux pour des élaborations futures : « la description et l'explication concrète de la réalité psychique, prise comme un tout et non pas décomposée en éléments psychiques ou organiques le plus souvent hypothétiques, est la méthode la plus sûre », au moins pour le moment ; « on nous demandera ce que la

1. *Leçons de Psychologie appliquée à l'éducation*, et *Leçons de Morale*.
2. Traités de *Psychologie* et de *Logique*.
3. *Le Psittacisme et la pensée symbolique*, *La timidité*, *La mémoire et l'oubli*, etc. (F. Alcan).
4. *Les éléments du caractère et leurs lois de combinaison*. 1906. (F. Alcan). — *Cours de philosophie*, 2 vol.
5. *La Croyance*, *L'Education de la volonté*. (F. Alcan).
6. *La suggestion, son rôle dans l'éducation*; *Morale et éducation*; *l'Education des sentiments*, etc. (F. Alcan).
7. *L'instabilité mentale* (F. Alcan).

psychologie plus concrète et plus souple que nous appelons de nos vœux prétend découvrir. Ce qui la caractérisera précisément, c'est de n'avoir pas cette prétention [1]. » Aussi bien, dans une des œuvres les plus pénétrantes de ces dernières années et où se révèle le sens psychologique le plus aiguisé [2], son étude sur *la Méthode dans la psychologie des sentiments*, (1899) a-t-il fait ressortir en pleine lumière la complexité de la vie intérieure, et combien, en celui-ci plus encore que dans les autres domaines scientifiques, l'esprit de système est trompeur, et exposé à introduire une simplicité factice. Montrant toute la diversité des sentiments humains, toute la variété de leurs aspects ou de leurs combinaisons, il conclut qu'il est impossible, d'une part, de les ramener à l'unité en les dérivant tous d'une tendance maîtresse; et d'autre part, de leur appliquer à tous la même méthode, pas plus celle de Fechner que celle de Ribot, celle de Wundt que celle de M. Bergson. Toutes les théories et toutes les méthodes sont donc à la fois utiles et insuffisantes, et il ne faut leur attribuer qu'une valeur euristique : « aucun de ces principes n'est universellement applicable, mais chacun l'est selon les cas et selon les individus ». « Nous sommes ici dans la mêlée des faits, et nous devons nous servir des concepts selon leur utilité relative [3]. » — Une telle attitude ne ressemble guère, à coup sûr, au dogmatisme tranquille et au positivisme d'il y a cinquante ans. Avec Rauh plus encore qu'avec tout autre, la psychologie conserve tous ses traits propres et irréductibles.

*
* *

§ 7. — Telles nous paraissent être les méthodes et les

1. *Revue de Métaphys. et de Morale*, 1893, p. 502-505.
2. On retrouve les mêmes qualités dans une œuvre du même auteur de forme modestement pédagogique, sa *Psychologie appliquée à l'éducation* (en collaboration avec M. Revault d'Allonnes).
3. Le principe de la tendance à être, *Revue de Méta. et de Mor.*, 1894.

directions de la psychologie contemporaine ; reste à indiquer le sens des résultats essentiels où elle est parvenue.

Et tout d'abord, si la psychologie moderne est partie de l'étude presque exclusive des faits intellectuels, elle en est venue de plus en plus au contraire à se préoccuper de l'aspect émotionnel et sentimental de la vie psychique ; de plus en plus elle semble tendre à voir là le principe et la source la plus profonde de tous les phénomènes de conscience, et de l'intelligence elle-même : de tous les points de l'horizon philosophique on semble aujourd'hui converger vers cette conclusion. Au cours de l'évolution vitale, la conscience serait apparue comme un instrument de lutte ou de défense et de salut ; la sensibilité au plaisir et à la douleur révèle au vivant ce qu'il lui est bon de rechercher ou de fuir ; dans les besoins fondamentaux de notre vie organique résident les germes premiers des conceptions ou des sentiments même les plus hauts ; et les facultés cognitives, devenues désintéressées seulement à la longue, en vertu d'associations ou de tendances acquises, sont restées encore, dans tout le cours de leur développement, sous la dépendance constante de ces besoins vitaux et des états affectifs ; l'affectivité est l'assise première de toute la vie consciente. Esquissant une classification générale des caractères, Ribot pose le principe : « Ce qui est fondamental dans le caractère, ce sont les tendances, impulsions, désirs, sentiments, tout cela, et rien que cela », et le développement prépondérant de l'intelligence chez quelques-uns ne lui apparaît même que comme la conséquence d'un fait plus profond, l'atrophie du caractère[1]. La « psychologie des idées-forces » chez Fouillée inclinait déjà visiblement dans le même sens.

De là découle l'insuffisance des explications tout intellectualistes qui prédominaient dans l'école associationiste. Les états

1. *Revue Philosophique*, nov. 1892.

de conscience ne sont pas comme des atomes qui se juxtaposent ou s'agrègent, selon les lois mécaniques de contiguité ou de ressemblance, en des séries purement linéaires : c'était là « une conception théorique que la psychologie expérimentale a maintenant abandonnée », Alfred Binet[1] et M. Piéron[2] sont d'accord pour le reconnaître. « L'état mental élémentaire, reconnaît ce dernier, n'est pas une acquisition primitive;... c'est grâce à des dissociations... que les éléments réussissent à s'isoler en apparence. » C'est que l'être tout entier, ou, si l'on préfère, tout l'organisme, par ses états cœnesthésiques et généraux, ses émotions et ses tendances, cette exaltation qui caractérise la joie ou cette dépression qui caractérise la tristesse, réagit sur chacun de nos états, contribue à l'évocation des images, aiguise ou émousse l'énergie de l'attention, dirige profondément le cours de la vie mentale. Et M. Pierre Janet met en lumière, dans son livre sur l'*Automatisme psychologique*, comment la disparition, la réapparition ou les variations diverses de la sensibilité déterminent, chez les hystériques ou les hypnotisés, la perte de telle ou telle catégorie des souvenirs, l'inconscience à telle ou telle catégorie d'impressions présentes, et en fin de compte l'alternance même de personnalités multiples : « Le souvenir d'un acte est lié à la sensibilité qui a servi à l'accomplir ; il disparaît avec elle, reste subconscient tant que cette sensibilité n'est pas rattachée à la perception normale, réapparaît quand cette sensibilité est elle-même rétablie [3]. »

§ 8. — Par là se dessine une autre tendance de notre temps. Tout d'abord on avait cherché l'explication claire des phénomènes vitaux, ou bien dans des données nettement conscientes, des associations ou des combinaisons de sentiments ou d'idées

1. *Loc. cit.*, p. 96.
2. *Loc. cit.*, p. 283.
3. *Automatisme psychologique*, p. 333. F. Alcan.

définis, des intentions ou des raisonnements proprement dits; ou bien au contraire dans le pur mécanisme corporel : le non conscient, ce devait être, semblait-il, l'inconscient absolu, et l'inconscient, c'est le physiologique. Ainsi Durand de Gros, par exemple, pour expliquer les phénomènes de suggestion ou de personnalités multiples, du moment qu'en présence de faits ayant si évidemment le caractère psychologique il croyait devoir reconnaître l'insuffisance d'une théorie purement organique et physique, n'hésitait pas à admettre toute une superposition de consciences élémentaires subordonnées les unes aux autres et hiérarchisées: si une idée ou un sentiment, très authentiquement manifestés comme tels par leurs expressions ou par leurs effets, ne sont pas aperçus par le moi ou la conscience supérieure, c'est donc qu'ils remplissent d'autres *moi* ou d'autres consciences : et telle est la conception hardie qu'il avait appelée le polypsychisme. — Sans nier proprement une telle hypothèse, en retenant même l'essentiel, la psychologie contemporaine hésite pourtant devant ce qu'elle comporte d'arbitraire sans doute, peut-être aussi devant ce qu'elle a de trop simple, de trop clair, de trop facilement intelligible en apparence. On semble plutôt aujourd'hui disposé à admettre des phénomènes psychologiques inconscients, inconscients en ce sens qu'ils ne seraient conscients nulle part et pour aucune conscience, sinon en quelque sorte en eux-mêmes, chacun isolément, et pour eux-mêmes, si cela se peut entendre d'aucune façon. Autrement dit, entre l'aperception distincte et le pur état corporel, elle croit entrevoir quelque chose d'intermédiaire, une manière d'être, pour des sentiments, des idées, des raisonnements mêmes, qui les laisserait flotter hors de toute personnalité, sans aucun centre d'attraction ni principe d'unification, comme si une sensation ou une image se pouvait concevoir subsistant par soi seul; et M. Janet admet « deux

manières de connaître un phénomène : la sensation impersonnelle, et la perception personnelle, la seule que le sujet puisse indiquer par son langage conscient » ; l'inconscience n'est ainsi pour lui que la forme extrême de la distraction ; parlant de tel malade qui « reconnaît un dessin qu'il n'a pas vu, qui se souvient d'un mouvement qu'il n'a pas senti », il explique : « car il a repris les sensations qui avaient vu ce dessin et senti ce mouvement[1] ».

Par là la psychologie expérimentale de M. Pierre Janet se rapproche plus qu'on ne pouvait s'y attendre de celle d'un Bergson : une sorte d'existence en soi et pour soi d'états de conscience purs, de sensations ou d'images, est le postulat à la fois de deux œuvres aussi différentes que *l'Automatisme psychologique* et *Matière et Mémoire*. — Mais la généralité de cette tendance, malgré les résistances qu'elle rencontre dans notre goût pour la clarté, se manifeste encore par l'adhésion remarquable qu'Emile Durkheim lui a donnée[2] : voulant justifier une des notions fondamentales de sa conception sociologique, celle de l'existence de « représentations collectives », il est amené, pour la faire entrevoir par analogie, à esquisser une théorie de la vie psychique qui se distingue à peine de celle que nous en présente M. Bergson : on conclut volontiers qu'une représentation inconsciente est inconcevable, dit-il : « mais de quel droit limite-t-on ainsi la vie psychique ? » « S'il nous est donné de constater que certains phénomènes ne peuvent être causés que par des représentations », « parce qu'ils se traduisent au dehors par les indices caractéristiques de l'activité mentale, à savoir par les hésitations, les tâtonnements, l'appropriation des mouvements à une fin préconçue », — « et si, d'autre part,

1. *Loc. cit.*, p. 313-314.
2. *Représentations individuelles et représentations collectives*, in *Revue de Métaphys. et de Morale*, 1898, p. 289-290.

les représentations qui se révèlent ainsi sont ignorées du sujet en qui elles se produisent, nous dirons qu'il peut y avoir des états psychiques sans conscience. » Peut-on éviter cette conclusion en parlant d'une conscience simplement incomplète et confuse? Durkheim ne le croit pas : « car cette confusion ne peut tenir qu'à une cause, c'est que nous n'apercevons pas tout ce que ces représentations renferment; c'est qu'ils s'y trouve des éléments, réels et agissants, qui, par conséquent, ne sont pas des faits purement physiques, et qui pourtant ne sont pas connus du sens intime. La conscience obscure dont on parle n'est donc qu'une inconscience partielle. » Pour lui, en dernière analyse, « la notion d'une représentation inconsciente et celle d'une conscience sans *moi* qui appréhende sont équivalentes. » — De même, M. G. Séailles avait écrit : « La conscience n'éclaire pas l'esprit tout entier : c'est une lumière mobile qui se déplace et ne nous montre jamais que des fragments de tout ce qu'embrasse notre complexe individualité »[1]. Et de même encore, Rauh : « Un sentiment peut agir quand bien même il n'est pas conscient pour le sujet : nous jugeons alors de sa présence, soit par la durée, soit par l'intensité de ses effets[2] ». — Sans doute, beaucoup de psychologues reculent toujours devant ce qu'un pareil mode d'existence offre d'indéfinissable et d'obscur; mais M. Bergson déclare avec insistance qu'on est bien obligé, aujourd'hui, d'admettre que tout ce qui est n'est pas réductible en idées claires et distinctes; le domaine du psychologique sera donc plus large que celui du conscient, et s'il reconnaît que le problème de pose inévitablement alors de délimiter le premier d'une manière ou d'une autre, il croit qu'on y pourrait parvenir en définissant comme psychologique, non pas tout ce qui est

1. *Essai sur le Génie dans l'Art*, p. 127, sqq. (F. Alcan).

2. *De la méthode dans la Psychologie des sentiments*, p. 43 (F. Alcan).

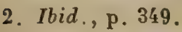
conscient, mais tout ce qui a pu l'être ou peut le devenir, et, en outre, se révèle, dans le conscient même, par « le sentiment d'une obscurité et la vague perception d'une lacune », lacune que, le plus souvent, l'attention peut combler [1].

§ 9. — Bien plus, cet inconscient, qu'on tend de plus en plus à admettre, de quelque façon qu'on le conçoive, n'est peut-être pas quelque chose de simple et d'unique : c'est une région inexplorée où coexistent peut-être des phénomènes d'ordres différents et auxquels il faut attribuer des manières d'exister diverses. — Si l'on doit admettre des sensations inconscientes, il faudra admettre de même que les souvenirs subsistent en nous d'une manière inaperçue et insaisissable : c'est là pour M. Bergson, nous le verrons, une thèse fondamentale ; bien plus, selon lui, ces souvenirs, immuables et indestructibles, constituent la substance même de l'esprit et la réalité du moi. Par là la théorie physiologique de la mémoire, qui pouvait sembler presque admise il y a cinquante ans et à laquelle on peut même dire que tendait toute la psychologie moderne depuis Descartes, est remise en question : elle l'est par les psychologues d'abord, mais bientôt même par les médecins, à propos des fameuses localisations de Broca relatives à la mémoire des mots, ou à propos des suppléances cérébrales, ou, tout récemment, depuis la guerre, à propos de déconcertantes interventions chirurgicales, qui semblent, contre toute attente, laisser intactes les facultés mémorielles du sujet. Le problème de la mémoire vient ainsi au premier plan des préoccupations de la philosophie moderne, et on se rend mieux compte de ce qu'il présente, au moins sous ses formes élevées et humaines, de complexe et presque de mystérieux. « Nous ne chercherons pas, déclare M. Pierre

1. Cf. *Bulletin de la Société de Philosophie*, séance du 25 nov. 1909, p. 31-34, 43-44.

Janet,... si nos souvenirs subsistent toujours en nous d'une manière inconsciente, *ce qui n'est pas invraisemblable*, mais ce qui dépasse nos expériences [1] »... Pour lui, comme pour M. Bergson, si, dans bien des cas d'amnésie, des lésions anatomiques, hémorragies, tumeurs, etc., « interrompent la conduction », elle ne « suppriment point la faculté psycho-physiologique de la sensation et de l'image [2] ». Et Émile Durkheim de même se croit tenu d'admettre « que les représentations sont susceptibles de persister en qualité de représentations [3] ».

S'il en est ainsi des images et des souvenirs, ne faut-il pas attribuer également un certain mode d'existence en nous, en dehors de la perception que nous en prenons, à nos goûts, à nos tendances, à nos habitudes? Le problème de l'instinct n'ouvre-t-il pas encore, sur la nature de l'activité psychique, les perspectives les plus étranges? Toutes ces questions, dont s'emparera M. Bergson et sur lesquelles il édifiera sa métaphysique, s'offrent déjà, du point de vue de l'observation pure, aux savants les plus soucieux de s'astreindre à la méthode objective. La conclusion commune qui s'en dégage, c'est qu'au dessous de la conscience claire, mais distinctes pourtant du domaine du mécanisme, s'entrevoient des zones diverses, plus ou moins profondes et comme superposées, de vie psychologique, et comme des abîmes insoupçonnés au fond de nous-mêmes : là se trouveraient les sources d'où émergent nos sentiments et nos désirs, nos inspirations ou nos vouloirs ; ce seraient les différents *plans* de la vie intérieure, débordant étrangement la petite région de la conscience claire et de la personnalité unifiée : et cela encore est très bergsonien [4].

1. *Automatisme psychologique*, p. 463. (F. Alcan).
2. *Ibid.*, p. 349.
3. *Loc. cit.*, p. 288.

4. Voir plus bas, [illegible]

C'est à confirmer et pour ainsi dire à illustrer la réalité, la profondeur, l'efficacité en nous de ces forces inconscientes qu'aboutissent encore les récentes études de psychologie religieuse; l'intérêt croissant dont elles bénéficient est à cet égard un symptôme notable, dont le premier signe fut peut-être le retentissement, considérable chez nous, du livre de W. James sur les *Variétés de l'expérience religieuse* [1].

Dans cet ordre de recherches, il faut citer au premier rang les études savantes et pénétrantes de M. Delacroix sur le mysticisme [2] D'après les témoignages, analysés de très près, de Maître Eckart, de sainte Thérèse, de Mme Guyon, de Suso, l'auteur conclut à l'existence d'une sorte d'intuition mystique, analogue à l'intuition de l'artiste lorsqu'il se croit inspiré intérieurement; dépassant les vulgaires troubles sensoriels et les visions proprement dites de l'extase, les grands mystiques atteignent à un sentiment durable, continu, devenu comme organique et normal, d'une présence supérieure, qui soutient du dedans et pénètre leur personnalité individuelle, et se confond avec elle; loin, dès lors, d'en faire des êtres débiles et incapables d'action, cette présence les réconforte au contraire, et les anime, et les élève à une activité plus intense et plus haute même que l'action la plus saine des hommes ordinaires. S'il y a des mystiques qui ne sont que des hallucinés et des malades, il y a de vrais *génies mystiques*, pour qui l'inconscient est source de vie pleine, droite et forte.

Le point de vue est le même dans l'étude de M. Segond sur *la Prière :* l'auteur ne s'y propose pas d'expliquer les états

1. Traduit en 1906, par M. Abauzit.

2. *Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIVe siècle* (1900). (F. Alcan). — *Etudes d'histoire et de psychologie du mysticisme : Les grands Mystiques chrétiens* (1908). (F. Alcan). — Cf. discussion à la Société de Philosophie, séance du 26 oct. 1905, au *Bulletin*, sur *le Développement des états mystiques chez sainte Thérèse.*

d'âme religieux, ni métaphysiquement, ni par leurs conditions physiologiques ou sociales, mais d'en présenter une description psychologique complète, à l'aide des témoignages rapprochés des grands mystiques de tous les temps. Il aboutit ainsi à établir que la prière suppose avant tout silence et recueillement, sentiment d'un dénuement profond auquel succède celui d'une présence suprême; puis abandon et confiance, soliloques et colloques, et fusion enfin de celui qui demande et de celui qui accorde, identification mystique de l'être qui prie, de celui qu'il prie, de ceux pour qui il prie. Pour M. Segond comme pour William James la prière est moins encore croyance à l'efficacité extérieure de nos demandes qu'expérience directe de son efficacité intime [1].

Ainsi l'inconscient n'apparaît plus comme lié à des troubles psychiques, il devient la source normale et féconde où s'alimente toute notre vie intérieure.

§ 10. — Que l'on considère, dans certains états pathologiques, soit l'affleurement de toute une vie psychique subliminale, soit la constitution et comme la coalescence en personnalités secondes de tout un groupe d'états psychiques jusque-là flottants et incohérents; ou bien que l'on considère le subconscient normal, présent et agissant même dans les formes supérieures de la vie de l'âme, dans l'inspiration, dans l'invention, dans l'effusion mystique, de toute façon, une conception nouvelle de notre activité spirituelle se dégage. De plus en plus on est conduit à l'abandon du mécanisme associationiste [2], ainsi que du mécanisme cérébral qui lui est

1. Cf., d'un point de vue différent, les conclusions analogues sur ce point d'Emile Durkheim. (Voir plus bas, p. 135 sqq.).

2. La réfutation de « l'atomisme associationiste » à la manière de Hume et de Stuart Mill est un des leit-motiv de la littérature philosophique de c temps. Voir en particulier les études et la thèse latine de M. Elie Halévy *de concatenatione quæ inter affectiones mentis propter similitudinem fieri dicitur.*

sous-jacent, au profit de l'idée contraire : celle d'une sorte de réaction et de collaboration de l'organisme ou de l'esprit tout entiers sur et dans chaque état de conscience. Au lieu que l'on admette, comme on le faisait dans la génération médicale précédente, que chaque phénomène psychologique dépende d'une certaine portion exactement déterminée de l'encéphale et soit lié à l'entrée en jeu de certains éléments nerveux spécialisés, le cerveau apparaît à plus d'un, même parmi les physiologistes, comme un instrument d'action, concourant, dans sa totalité, à chacune de nos opérations mentales : c'est dans ce sens, par exemple, que le docteur Marie semble transformer la doctrine classique des localisations du langage. De là l'idée que les mêmes éléments nerveux peuvent servir également, à titre d'instruments, à plusieurs phénomènes jugés tout à fait différents par la conscience [1].

Ainsi, physiologistes et psychologues se rencontrent au moins dans cette conclusion, que les phénomènes en apparence les plus simples de la vie mentale sont en réalité infiniment complexes. L'étude des diverses fonctions psychologiques la confirme. C'est une analyse devenue banale, et commune d'ailleurs à toutes les écoles, que celle de la perception, et de tout ce qu'elle implique, autour d'un noyau de sensation présente, d'images, et de jugements, et de sentiments. — « La mémoire psychologique » de même, déclare Alfred Binet, « consiste toujours dans un ensemble d'opérations complexes [2] », et la distinction que M. Bergson a établie entre deux sortes de mémoires est bien près de devenir classique : l'une, qui n'est au fond que l'habitude, résulte de la fusion d'impressions anciennes qui ont laissé comme résidu commun une tendance à refaire

1. Voir l'exposé de l'état de la question présenté par M. Dagnan-Bouveret, dans la *Revue de Mét. et de mor.*, n° de juillet 1908.

2. *Loc. cit.*, p. 69. Cf. Dugas, *la mémoire et l'oubli*. (Flammarion).

exactement ce qui a été fait, selon les besoins de l'action présente; elle s'accompagne d'une sorte de « reconnaissance du corps », qui n'est que la familiarité de mouvements coutumiers répétés sans attention; l'autre, qui est l'évocation d'une scène passée dans ce qu'elle eut de singulier et d'original, nous reporte vraiment en arrière, et, souvenir pur, nous détourne du présent et de l'action dans l'intuition du passé. — Dans l'attention, d'autre part, tandis que Ribot mettait en lumière les adaptations sensorielles et motrices, et voulait voir surtout une « attitude corporelle », M. Bergson et d'autres découvrent des éléments plus profonds : des adaptations sentimentales et intellectuelles, et une attitude non plus du corps, mais de l'esprit : c'est-à-dire un rythme complexe et comme un va et vient de données externes senties et d'interprétations ou d'hypothèses qui s'y adaptent, d'attentes confirmées ou déçues; on s'explique par là l'enrichissement graduel de nos impressions ou de nos idées par notre effort même pour les saisir telles qu'elles sont. — Se fondant sur « l'étude expérimentale de l'intelligence[1] » pour étudier la conception abstraite et générale, Alfred Binet reconnaît que l'esprit est tout autre chose que le « polypier d'images » dont parlait Taine, qu'il faut « distinguer entre la pensée et la représentation ou image » ; que l'idée générale est essentiellement « une intention de l'esprit ». Ainsi, l'activité intellectuelle se révèle partout à l'œuvre, dans toutes les opérations de la conscience. — Mais ne faut-il pas y reconnaître dès lors une aspiration finaliste, une tendance spontanée à l'unité et à la coordination, qui surgirait du plus profond de la vie psychique et serait inhérente jusqu'à ses éléments derniers ? C'est ce que M. Paulhan, dans son livre sur *l'Activité mentale et les Eléments de l'Es-*

1. *Etude expérimentale de l'intelligence*, 1 vol. in-8°, 1903, p. 104. 81.154.

prit (1889) opposait déjà aux théories associationistes d'hier et appelait les lois « d'association et d'inhibition systématiques », ou bien ce que M. Janet nomme l'activité du jugement ou de la conscience volontaire, et qu'il oppose à la passivité de l'automatisme. « Nous remarquons notre unité, et nous l'augmentons parce que nous l'avons remarquée, écrit-il dans les conclusions de son premier livre. Tandis que l'activité automatique entraîne l'homme au travers de plusieurs existences psychologiques différentes, l'activité volontaire tend à faire régner l'unité dans notre esprit, et à rendre réel l'idéal des philosophes : l'âme une et identique [1] ».

§ 11. — Mais ici déjà les tendances psychologiques se séparent mal des conceptions philosophiques générales : si la réaction contre l'empirisme associationiste aboutit, chez quelques-uns, à en répudier avant tout le caractère de passivité et de mécanisme et à mettre en lumière l'œuvre de synthèse intellectuelle qui constitue la connaissance, chez d'autres elle tend avant tout à en répudier l'inspiration encore intellectualiste, au profit d'une sorte de connaissance immédiate ou d'intuition.

Ainsi, ce ne serait pas par degrés, selon plusieurs des plus notoires parmi nos contemporains, que se constituerait notre perception du monde, mais d'emblée nous serions en possession de tous les éléments de notre vision du réel. Et, de fait, notre perception de l'extériorité et de l'objectivité se découvre à l'observation positive pleine des mêmes obscurités et des mêmes problèmes que jadis à l'analyse des métaphysiciens ; la théorie génétiste de l'espace est soumise de nouveau à la critique, et ce qui semblait tout près d'être universellement adopté dans les analyses de l'école anglaise, de Berkeley à Mill et à Spencer, sur le

1. *L'Automatisme psychologique*, p. 476.

caractère acquis de notre perception visuelle de la troisième dimension, par exemple, ou sur la nature originellement non spatiale de nos diverses sensations, ou sur la localisation graduelle de nos impressions, d'abord toutes subjectives, soit dans les diverses parties de notre corps, soit dans les diverses régions du monde extérieur, — tout cela est remis en doute, au nom d'observations plus précises ou d'analyses plus raffinées[1]. Les théorèmes qui pouvaient sembler les plus assurés d'un livre comme l'*Intelligence* de Taine sont réputés artificiels ou d'une clarté tout apparente. Sous l'influence à la fois de W. James et de M. Bergson, on incline à admettre le caractère intuitif et primitif de notre perception de l'étendue, l'extériorité immédiate de nos localisations, et à prétendre même que la forme spatiale est impliquée, plus ou moins nettement, dans toutes les espèces de sensations. Bien plus, l'école de M. Bergson se propose, en psychologie, une tâche inverse de celle que se proposait la méthode génétiste : il s'agit, non plus de reconstituer les étapes de la synthèse progressive d'où serait résultée l'œuvre de notre connaissance, mais de remonter, au contraire, à travers les déformations successives qu'elle aurait subies et qui l'auraient artificiellement simplifiée, jusqu'à la forme pure et ingénue d'une intuition vraiment primitive et adéquate aux choses. Ainsi, tout le progrès de l'intelligence n'aurait abouti qu'à dénaturer notre intuition du réel. Et d'abord, cette intuition immédiate serait qualité pure, toujours originale et nouvelle, et, par opposition aux positions discontinues qui définis-

1. Parmi les plus profondes ou les plus originales analyses du problème de la perception et de l'extériorité, citons avant tout *L'observation de Platner*, de Jules Lachelier, les analyses d'Henri Poincaré (Voir plus bas, chap. VII), les recherches d'Elie de Cyon (*Dieu et Science*, F. Alcan, 1910) et sa curieuse théorie de l'origine auditive de la représentaton spatiale. Cf. aussi Dunan, *Théorie psychologique de l'Espace* (F. Alcan).

sent l'espace, continuité indivisée, pénétration mutuelle, et en même temps hétérogénéité incessante ; or, ces caractères, contradictoires du point de vue l'espace, se concilient dans le changement, le devenir, la durée. La durée continue et hétérogène sans cesse par rapport à soi-même, telle serait l'essence de la réalité que la conscience nous permet de saisir directement. Seulement, les nécessités de l'action, c'est-à-dire du mouvement qui se déploie dans l'espace à l'aide des organes de notre corps, spatial lui-même et fait pour agir sur d'autre corps; puis les exigences du langage, avec ses termes discontinus et fixes; enfin les intérêts de la vie sociale, qui supposent des communes mesures immuables entre des sentiments et des intuitions éminemment singulières et uniques en elles-mêmes ; telle serait la triple et concordante influence qui nous amènerait à spatialiser, à morceler, à stabiliser en concepts et en mots les données immédiates de la vie psychologique.

Tout récemment encore, un essai a été tenté pour interpréter selon ces principes différents types de troubles psychiques, et pour en tirer toute une théorie de la *Conscience morbide*, et, par antithèse, de la conscience normale[1] : celle-ci ne serait rien de plus que l'adaptation et la déformation d'une intuition psychique absolument originale, diverse d'un individu à l'autre, intuition que les exigences de la pensée conceptuelle, du langage et de la vie en commun contraindraient seules à entrer dans des cadres tout faits et banals. Ceux que nous appelons des malades et des fous sont simplement ceux qui, ne s'étant pas soumis à cette socialisation impersonnelle de leur vie intérieure, gardent dans toute son originalité première et irréductible leur vision propre des

1. Docteur Charles Blondel. *La Conscience morbide. Essai de psycho-pathologie générale* (1914). (F. Alcan).

choses... — Montrer ainsi l'écart infranchissable qui subsiste entre le vécu et le pensé, l'intuitif et le conceptuel, la vie ou le moi profond et notre intelligence et notre logique, telle semble donc être l'orientation propre de tous ceux de nos psychologues qui se rattachent à l'école bergsonienne ; et tous expliquent par les conditions de l'action et l'utilité pratique cette déformation systématique du réel qui constitue la connaissance intellectuelle proprement dite. On pourra voir ce que deviennent les divers problèmes classiques de la vie de la conscience lorsqu'on les interprète d'après ces principes, dans le suggestif et pénétrant traité de *Psychologie* de M. D. Roustan (1911)[1], dont le grand succès est un symptôme : l'inspiration en est nettement bergsonienne. Et l'on mesurera tout le chemin parcouru en ces matières si l'on en compare les thèses à celles d'un autre traité de Psychologie, qui avait été aussi classique à son heure, et également suggestif et subtil, mais conçu dans un esprit d'analyse et de classification essentiellement intellectualistes, celui de M. Élie Rabier (1886).

§ 12. — Avec d'autres intentions métaphysiques, ou même sans aucune arrière-pensée de cet ordre, l'idée d'une connaissance au service de l'action, déterminée par elle et s'organisant pour elle, domine un grand nombre des travaux psychologiques modernes, et en constitue comme un nouveau trait distinctif. En un sens, c'est là une idée bien française, puisqu'elle se rattache visiblement à la théorie de l'effort et à Maine de Biran; elle caractérise ce que Victor Egger appelait volontiers « l'école du muscle ». Rôle capital du mouvement et du sens musculaire à tous les degrés de l'élaboration intellectuelle; influence primordiale des tendances sur toute la vie psychique, et réduction de la tendance même à un mouvement commencé : telles sont peut-être les conclusions les plus géné-

1. 1 vol. in-8°.

rales de l'œuvre de Théodule Ribot, à la prendre dans son ensemble [1]. Les conceptions essentielles d'une foule d'autres psychologues, du docteur Féré par exemple [2], ou de M. Paulhan, semblent analogues. — Mais c'est aux formes supérieures de l'activité intellectuelle qu'on s'est en particulier appliqué à les étendre. Déjà Victor Brochard, dans son livre sur l'*Erreur*, reprenant en logicien plus qu'en psychologue la doctrine de Renouvier, avait montré le rôle des sentiments et de la volonté dans cette œuvre de choix et de décision qu'est toujours l'affirmation. De même, nature primitivement et essentiellement pratique du jugement, d'abord sous cette forme « silencieuse » où il est la préparation et la décision d'un acte avant même d'être une pensée définie et exprimable ; puis, à tous les degrés de la connaissance, caractère d'adaptation — adaptation au milieu social après l'adaptation au milieu physique, — que conserve toujours la croyance, telles sont les thèses générales de l'*Essai sur l'Évolution psychologique du Jugement* [3], de M. Th. Ruyssen.

D'un point de vue différent sans doute, M. Pierre Janet arrive, en somme à une conclusion analogue : car, pour lui, l'œuvre la plus haute, la plus complexe et la plus caractéristique de la connaissance, c'est d'être le prélude d'une action sûre et efficace, *une adaptation au réel :* ce qui disparaît dans les diverses maladies psychiques, c'est cette force de coordination et d'appropriation, qui exige un sentiment toujours nouveau et opportun des conditions changeantes du milieu extérieur ; qui exerce donc par là une fonction de renouvellement, de modification et de possession de soi, d'invention constante ; qui, enfin, étant la plus complexe et la plus

1. Cf. son dernier livre, *La Vie inconsciente et les mouvements* (1914). F. Alcan).
2. *Sensation et mouvement.*
3. 1 vol. in-8°, (F. Alcan), 1904.

haute, est aussi la plus fragile et la plus rare. Hystérie ou psychasthénie, toutes les maladies psychiques sont des troubles de cette fonction du réel, ce sont des phénomènes de débilité, de régression et d'automatisme. « Qui ne croirait à première vue, déclare M. Janet, qu'un raisonnement syllogistique demande plus de travail cérébral que la perception d'un arbre ou d'une fleur avec le sentiment de leur réalité? Et cependant je crois que sur ce point le sens commun se trompe. L'opération la plus difficile, celle qui disparaît le plus vite et le plus souvent...c'est l'appréhension de la réalité sous toutes ses formes.[1] » — Sauf que là où l'un voit une supériorité, l'autre semble voir plutôt une déchéance, ici encore M. Pierre Janet n'est pas, sur le terrain purement psychologique, très loin de M. Bergson.

§ 13.—Enfin, et c'est le dernier trait que nous voulons noter, l'idée d'évolution pénètre plus profondément qu'elle ne l'avait jamais fait jusqu'ici, la psychologie contemporaine. Dans la philosophie dite évolutioniste, chez un Spencer par exemple, il ne s'agissait que de retracer les étapes du développement humain dans une voie unique, jusqu'à ce terme fixe, qui était ce que d'un commun accord nous appelons tous connaissance et intelligence; l'histoire et la genèse de l'esprit ainsi conçues impliquaient qu'on ne croyait vraiment pas pouvoir admettre un autre terme possible à l'évolution que l'esprit même. Or, l'idée pragmatiste de la dépendance du savoir par rapport à l'action, et peut-être aussi la logique des théories évolutives, emporte des conséquences plus extrêmes, devant lesquelles on ne recule plus aujourd'hui. Poussant aussi loin que possible dans cette voie, Le Dantec par exemple aboutit à présenter toutes nos idées, ou nos croyances, ou notre science même, comme relatives à certains états sans cesse en voie de transformation de nos besoins et de nos tendances, c'est-à-dire

1. *Les Névroses*, p. 361. (F. Alcan).

au fond de nos cellules cérébrales ; et celles-ci ne sont que les parties « non adultes » de notre organisme, non encore fixées en instinct, autrement dit en mécanismes héréditaires et immuables, en adaptations définitives. « La logique fait partie du mécanisme humain au même titre que les bras ou les jambes. » Toutes les questions de vérité ou d'erreur ne sont plus dès lors que des questions d'échelle : « la science est une série de constatations faites à l'échelle humaine [1] » ; et la vraie philosophie est celle qui, tout en reconnaissant la science comme la seule forme de connaissance assurée et légitime, reconnaît pourtant aussi que cette science elle-même n'est faite et n'est vraie que *du point de vue humain.* — La thèse où M. Charles Blondel essaye d'introduire le point de vue bergsonien en pathologie mentale semble aboutir, d'une manière analogue, à donner la même valeur foncière, pour ne pas dire une valeur supérieure, à l'intuition vécue du fou ou du malade qu'à celle de l'homme normal, puisque celui-ci n'est normal qu'en ce qu'il substitue à sa vision propre des choses les cadres tout faits de la vie collective et de la commodité pratique [2]...

*
* *

§ 14. — Il ne pouvait être question ici que de caractériser, dans leurs traits les plus généraux d'une part, les plus significatifs de l'autre, les tendances de la psychologie contemporaine en France : on ne saurait songer à indiquer les résultats précis qu'elle a pu atteindre dans les diverses études spéciales où elle s'est attachée.

1. Le Dantec, *Les Lois naturelles*, p. X, XII, XIV.

2. « ... La conception proposée par nous fait de la conscience morbide une conscience individuelle, incapable de réduire de son contenu le psychologique pur et d'atteindre, par suite, à cette forme abstraite de la vie mentale qu'est la conscience claire et conceptualisée, où l'individu voit, à tort, le suprême produit de sa propre activité psychique », p. 331.

Ainsi, à la prendre dans ses directions les plus fréquentes ou les plus extrêmes, il nous semble que cette psychologie dans l'état ou nous la trouvons aujourd'hui, malgré son caractère positif et le rationalisme inhérent à la méthode même dont elle se réclame, marque incontestablement une moindre confiance en l'intelligence que dans la génération précédente. D'abord, elle réagit contre les excès évidents de l'intellectualisme d'antan, en se défendant de prétendre saisir avec une clarté parfaite et déterminer le mécanisme intime des faits qu'elle étudie : ces faits ont leurs caractères spécifiques irréductibles, il s'agit de les décrire, de les classer, d'en dégager les lois, non de les expliquer. — Mais il y a plus : par l'importance croissante qu'elle accorde au sentiment, par l'étude des troubles psychiques, par la notion tout évolutioniste de l'intelligence conçue comme instrument de sélection et d'adaptation vitale, elle prépare en quelque mesure le relativisme pragmatiste, et déjà y incline, en nous présentant nos idées comme fonction de nos besoins, de nos organes, de notre milieu. — Et enfin, l'admission d'un inconscient absolu et la large part qui lui est faite dans la vie intérieure, semblent une invitation à limiter le rôle de la raison ou de la pensée proprement dite, au profit d'on ne sait quelles autres manières de connaître, obscures et intellectuellement indéterminables. Nos psychologues ont beau se donner pour de purs savants, indifférents à toute métaphysique : ils ne peuvent s'abstraire tout à fait des mouvements d'idées de leur temps, et jusque dans leurs travaux les plus objectifs se discernent et se retrouvent les grands courants de la pensée contemporaine.

CHAPITRE V

ÉMILE DURKHEIM ET L'ÉCOLE SOCIOLOGIQUE

L'application la plus originale de la méthode positive qui ait été tentée de nos jours, l'a été en sociologie et en morale; et un des événements les plus considérables de la période philosophique contemporaine est à coup sûr l'effort de la sociologie pour se constituer elle aussi en science autonome et rigoureuse. Un penseur ardent et convaincu, à la pensée impérieuse et forte, Emile Durkheim [1], a été l'âme de ce mouvement; autour de lui, toute une équipe de travailleurs, de disciples, recueillant les moindres indications du maître et cherchant dans les voies qu'il leur ouvrait, se sont attachés à une œuvre commune; et cette œuvre, en tout état de cause, laissera des traces durables. A la différence du reste des philosophes contemporains, volontiers individualistes et poursuivant leur pensée isolément, les sociologues seuls aujourd'hui constituent quelque chose comme une école. Un important recueil, *l'Année sociologique*, qui a paru annuellement de 1896 à 1906 [2], et qui contenait, outre des mémoires inédits, un abondant, méthodique et rigoureux dépouillement de toutes les publications françaises ou étrangères pouvant servir

1. 1858-1917.

2. Un 11e et un 12e volume ont été publiés en 1909 et en 1912; ils ne contiennent plus de mémoires originaux. (F. Alcan).

aux progrès de la science nouvelle, a représenté, presque autant que les ouvrages originaux, les résultats de ce grand effort et en a manifesté l'unité d'inspiration comme l'intransigeance de méthode. Par Durkheim et ses élèves, un changement analogue à celui que nous avons marqué dans la conception de la psychologie s'accomplit dans la conception de la sociologie comme science. Elle se définit désormais en s'opposant à la fois à deux tendances inverses, jusque-là prépondérantes.

*
* *

§ 1. — Dans la période précédente, et surtout depuis que la philosophie de Spencer avait commencé à se répandre en France, la sociologie biologique avait dominé : on avait cru ne pouvoir donner une forme positive et scientifique aux études sociales qu'en les présentant comme un simple prolongement de la biologie, qu'en prétendant vérifier dans ce nouveau domaine les mêmes lois qu'on avait établies en physiologie : évolution, adaptation au milieu, différenciation, concurrence et sélections sociales. Le livre de M. Espinas sur les *Sociétés animales* (1876) est l'œuvre la plus solide qui reflète cet état d'esprit, bien que déjà avec quelques réserves [1]. Mais, si l'assimilation de la société à l'organisme, déjà indiquée par Comte, reprise par Spencer, développée systématiquement par Schoeffle en Allemagne, a été assez longtemps populaire, on sait aussi combien elle s'est vite discréditée par la minutie et presque la puérilité qu'on mit bientôt à poursuivre jusque dans le détail des analogies ou des similitudes entre les organes et les fonctions de la vie individuelle et les organes et les fonctions de la vie sociale [2]. Elle apparut bientôt

1. Du même auteur : *La philosophie sociale au XVIII[e] siècle et la Révolution française; les Origines de la technologie*, etc. (F. Alcan).
2. Voir par exemple, *Organisme et Société*, de M. René Worms.

comme une manière de présenter les faits sociaux vraiment trop facile, peu instructive, toute verbale et, pour tout dire, comme une forme de « philosophie paresseuse. » Pourtant, pour ne pas être injuste envers elle, il faut reconnaître que la sociologie biologique a contribué à répandre au moins cette idée que les phénomènes sociaux, non seulement peuvent être considérés scientifiquement et soumis à des lois, mais qu'ils dépendent de forces spontanées et inconscientes, étrangères au domaine de la délibération volontaire et de la conscience réfléchie, et qu'on ne peut donc les étudier que par la méthode objective. En outre, mettant en lumière la solidarité intime des diverses fonctions sociales et leur unité organique, elle a préparé encore la notion d'une sorte de conscience collective, distincte en quelque façon de la somme des consciences individuelles et supérieure à elles : par là, elle a rendu possible l'école sociologique contemporaine. C'est ainsi que pour M. Espinas par exemple, dont l'œuvre prépare directement celle de Durkheim, si la société est un organisme, l'organisme de son côté est déjà une société ; ce qui permet de parler d'une conscience sociale, résultat de la fusion des consciences individuelles, de même que le moi individuel « est, en fait, un nous », et n'est qu'« un tout de coalition ». Aussi bien, chez lui s'entrevoyait déjà l'idée de la spécificité des faits sociaux, fondée sur un système de représentations *sui generis* ; il écrit en effet : « Une société est, il est vrai, un être vivant, mais qui se distingue des autres en ce qu'il est avant tout constitué par une conscience. Une société est une conscience vivante, ou un organisme d'idées... Partout où des êtres peuvent échanger des impressions, il y a place pour la société, et réciproquement, partout où naît une société, on peut dire qu'il y a commerce de représentations[1] » Mais

1. *Les Sociétés Animales*, p. 529-530.

pourtant, M. Espinas maintient encore que les phénomènes organiques et les phénomènes sociaux « ne forment qu'un seul ensemble, régi par les mêmes lois, qui sont celles de l'évolution biologique[1] ». — Après cela on peut dire que, dans la période dont nous nous occupons, la conception biologique de la sociologie ne fait qu'achever de mourir, malgré l'œuvre paradoxale et curieuse de M. Vacher de Lapouge sur *les Sélections sociales.* L'auteur essayait d'y introduire chez nous, ou plutôt d'y ramener aux lieux d'où elle était née jadis avec Gobineau, l'anthropo-sociologie d'Ammon et son « darwinisme social » ; toute sa doctrine est fondée sur la notion de la lutte des races, biologiquement inégales entre elles, et caractérisées chacune par leur indice céphalique. — Dans ses livres très lus du grand public[2], le docteur Le Bon conçoit de même la race comme une somme de caractères corporels sous-jacents aux différences psychologiques et les déterminant intégralement.

§ 2. — Mais si les faits sociologiques ne sont pas réductibles aux faits biologiques ni directement explicables par eux, ne serait-ce pas qu'ils ont leur raison suffisante dans les pensées et les volontés des individus eux-mêmes? La sociologie peut-elle être autre chose, dès lors, qu'un simple prolongement de la psychologie? C'est ainsi que l'avait conçue Renouvier lorsqu'il insistait, dans tous ceux de ses écrits qui touchent à la morale et à l'histoire, sur la solidarité étroite des hommes dans le bien comme dans le mal, et sur la contagion des idées et des sentiments, qui n'est qu'une forme de ce qu'il appelait « le vertige mental » ; c'est l'idée encore que reprenait méthodiquement Henri Marion dans sa thèse si mesurée sur la *Solidarité morale*, avec son sous-titre significatif : *Essai de Psychologie appliquée.* Et c'est ce qu'a pensé enfin Gabriel

1. Ibid., p. 139.
2. *La psychologie des foules, Lois psychologiques de l'évolution des peuples*, etc. (F. Alcan).

Tarde[1] : on peut dire que telle est là l'idée directrice de ses nombreux et brillants ouvrages, attrayants entre tous par une prestigieuse ingéniosité et une extrême richesse d'aperçus et de suggestions : les *Lois de l'Imitation* (1890), *La Logique sociale*, *l'Opposition universelle*, etc.

Pour Tarde, le phénomène social par excellence, dont les lois rendent compte de la plupart des phénomènes collectifs, c'est l'imitation. Les hommes assemblés s'imitent nécessairement, et par là se modifient l'un l'autre, sans qu'il reste rien de mystérieux dès lors dans la manière dont les influences sociales se forment, se transmettent et se transforment : les lois de la psychologie individuelle suffisent à rendre compte de la psychologie sociale, qui est au fond la sociologie tout entière. Aussi bien, l'imitation n'est que la forme humaine d'une loi universelle de répétition, qui s'appelle habitude dans l'individu, hérédité dans l'espèce, et dont on trouverait l'équivalent jusque dans ces ondulations ou ces vibrations toutes semblables à elles-mêmes, par lesquelles se propagent les actions physiques et que les savants contemporains rencontrent ou admettent au terme de toutes leurs théories sur la matière. — Ainsi, Tarde tendait à rattacher ses doctrines à une philosophie générale, comme ç'avait été la tendance du positivisme jusqu'à notre temps.

Après cela, l'imitation se manifeste socialement sous deux formes essentielles : à travers le temps, d'une génération à l'autre, impérieuse et indiscutée, principe d'immobilité et de conservation, toute puissante dans les sociétés restreintes et isolées, c'est la tradition. A travers l'espace, entre contemporains, plus fugitive et passagère, diverse et multiple, principe de changement et souvent de progrès, dominante dans les sociétés vastes et mobiles, c'est la mode. Par la tradition et la

1. 1843-1904.

mode, c'est-à-dire toujours par l'imitation, on peut rendre compte de toutes les similitudes sociales, à l'exception de celles qui ont des causes directement physiologiques, ou bien de celles qui s'expliquent par des conditions extérieures tellement identiques qu'elles ne pouvaient déterminer qu'une seule et même réaction, jusque dans des sociétés hétérogènes entre elles.

Mais l'imitation a pour contre-partie un autre phénomène aussi essentiel : c'est l'invention ; à chaque problème imposé par des circonstances nouvelles, l'homme peut répondre par une réaction originale et qui ne vienne que de lui. Par là le rôle et l'action de l'individu restent saufs et ne risquent pas d'être méconnus dans une telle sociologie. A vrai dire, toute invention, strictement individuelle d'abord, est ensuite imitée à son tour, et, en tant qu'imitée, devient un phénomène social. Et il est vrai aussi qu'une invention se produit, à l'ordinaire, au point de rencontre en quelque sorte et de conflit de deux ou plusieurs tendances imitatrices antérieures, qu'il s'agit d'accorder, de concilier : c'est de l'opposition de croyances collectives, ou de coutumes, ou de sentiments anciens et répétés que surgit l'effort inventif de la conscience individuelle, la croyance, l'institution ou le sentiment nouveau. Les deux phénomènes antithétiques et essentiels, invention et imitation, et par suite les deux disciplines qui y correspondent, psychologie et sociologie, se mêlent donc et se suscitent sans cesse l'une l'autre. Et ainsi la sociologie pure aboutit à une *logique sociale* dont la psychologie nous fournit la clef : les actes humains, individuels ou collectifs, se présentent à nous comme les conclusions de véritables syllogismes pratiques, plus ou moins complexes, dont un désir, un besoin, un but à atteindre fournit la majeure, dont une croyance ou une connaissance relative aux moyens propres à atteindre le but fournit la mineure; et la résolution

ou l'acte lui-même en découlent alors naturellement comme une conclusion.

D'une conception sensiblement analogue relèvent les livres suggestifs de M. Paul Lacombe, en particulier son *Histoire considérée comme science* (1894). Parmi les faits humains, qui essentiellement sont provoqués par des appétits et des désirs, et secondairement seulement par des idées, les uns sont particuliers et individuels, les autres se répètent ; ceux-là ne sont que des *événements*, ceux-ci donnent lieu à des *institutions* ; les premiers ne relèvent que de l'histoire anecdotique ou artistique, les seconds de « l'histoire considérée comme science » ou sociologie : les faits sociaux sont « les actes humains vus dans leur similarité avec d'autres ». Les lois de l'histoire ne pourront dès lors être dégagées que par des inductions psychologiques, issues tout à la fois de la comparaison des faits extérieurs et de l'analyse du cœur humain, et les lois les plus générales en seront celles qui correspondront aux tendances les plus générales aussi, les plus primitives et les plus profondes de notre nature. M. Lacombe a cru pouvoir tenter une classification, de ces tendances, selon leur caractère plus ou moins urgent et impérieux, — classification assez contestable d'ailleurs : le besoin économique avant tous les autres, puis les besoins honorifique, génésique, sympathique, artistique et scientifique ; mais même les appétits les plus matériels ne nous font pas, selon lui, sortir des limites de la psychologie : « les besoins agissent dans l'histoire non comme biologiquement réels, mais comme sollicitations senties[1] ».

§ 3. — Tout en mettant en lumière l'intérêt de la sociologie, la résorber au fond dans une autre science, plus simple, soit la biologie, soit la psychologie, telles étaient donc les deux ten-

1. *L'histoire comme science*, p. 32. — A citer en outre son livre sur les *Méthodes de l'histoire littéraire*.

dances opposées et concordantes à la fois qui dominaient jusque vers 1893, (elles n'ont pas cessé, d'ailleurs, d'avoir des représentants), où se retrouvaient certaines idées d'Auguste Comte comme de Stuart Mill. Pourtant, des œuvres d'un caractère encore très général et vague, mais où l'influence de la société sur l'individu est affirmée, amplifiée, exaltée, font prévoir une autre conception. On s'y attache à montrer que tout ce que l'homme fait, tout ce qu'il sait, tout ce qu'il est, résulte pour la plus grande part de la collaboration anonyme et inextricablement complexe de la suite entière des générations humaines; que ni l'art, ni la science, ni à plus forte raison le droit, ou la religion, ou la morale, ne peuvent s'expliquer par une simple addition de découvertes, de pensées et de décisions individuelles : c'est la collectivité tout entière qui s'y reflète et y agit ; « l'âme est fille de la cité », tel est le thème commun des productions un peu confuses et imprécises, fumeuses et d'ailleurs brillantes, de M. de Roberty, un russe, de M. de Greef, un belge, qui écrivent tous deux en langue française, et, dans sa *Cité moderne*, de M. Jean Izoulet (1894).

Dans un style scintillant, et parfois éclatant, riche en formules saisissantes, en appelant aussi volontiers au témoignage des poètes qu'à celui des penseurs, présentant sa thèse comme une révélation intuitive autant que comme une démonstration, et pratiquant obstinément une méthode analogique qui doit lui permettre de conclure avec vraisemblance d'un ordre de phénomènes à un autre, M. Izoulet avait présenté en effet une « hypothèse bio-sociale » où il ne serait pas difficile de retrouver après coup la lettre au moins des principales thèses de l'école sociologique. Pour lui comme pour Émile Durkheim, c'est de l'association que naissent, avec le langage, et la pensée, et la morale, et l'art, et la science; c'est l'association qui transforme vraiment l'animal en homme. Et dans cette

conception sociologique, l'auteur se flattait de trouver la solution de tous les grands problèmes métaphysiques, et de concilier le matérialisme et le spiritualisme, le déterminisme et la liberté, le socialisme et le libéralisme, la force et le droit, l'athéisme et la religion. — Mais ces intuitions ambitieuses et séduisantes semblaient bien dissimuler les difficultés plus que les résoudre, et contenir plus d'affirmations que de preuves. Et d'abord, rattachée à l'évolution générale de la nature, présentée comme la suite et l'analogue du processus qui unit les cellules en individus organisés, la sociologie apparaissait encore mal distinguée ici de la biologie. Bien plus, une secrète équivoque subsistait dans tout ce livre : la préoccupation principale de M. Izoulet allait, en effet, à souligner la profonde inégalité des individus entre eux, et à creuser aussi large que possible la distinction de l'élite et de la foule ; c'est par la division du travail qu'il expliquait les prodigieux bénéfices de la vie sociale et ses créations incessantes, parce qu'en partageant les tâches, elle favorisait et libérait les aptitudes diverses. Si bien que, derrière le sociologisme, l'individualisme subsistait en réalité : dans l'individu seul et ses facultés inventives, dans le génie original se trouvait la source ultime de tout progrès ; cette métaphysique de la sociologie se détachait sur un arrière fond de monadisme leibnizien ; la société ne faisait en somme que fournir à l'individu le milieu et les occasions indispensables à son développement propre. Aussi, si l'on trouvait déjà ici, dans des formules provocantes, le plus extrême programme de la sociologie et ses conclusions les plus aventurées, l'esprit même en était encore incertain et obscur : on n'y rencontrait ni le sentiment vif de la spécificité des faits sociaux, ni la théorie des représentations collectives, ni enfin les exigences de méthode, qui caractérisent si fortement l'œuvre de Durkheim.

*
* *

§ 4. — Le caractère spécifique des phénomènes sociaux, et par suite de la science qui les étudie, irréductible aussi bien à la psychologie qu'à la biologie, voilà ce qu'affirme avant tout Émile Durkheim, et l'effort pour déterminer l'objet et la méthode de la sociologie tient une place capitale dans ses travaux[1].

Ce n'est que par l'observation directe des faits sociaux, dans ce qu'ils ont de propre et d'hétérogène à tous les autres, et tels que l'histoire ou la statistique nous les présentent, que l'on procédera d'une manière vraiment positive. Les lois de la physiologie ne sauraient s'appliquer telles quelles à la société; et pas davantage on ne saurait considérer les faits sociaux comme de simples prolongements des sentiments ou des besoins individuels, ni comme des inventions et des constructions de la conscience claire et de la volonté réfléchie. Quelque chose de nouveau, de *sui generis*, apparaît dans le fait social, dont les consciences individuelles sont bien les éléments et le support, mais sans en contenir la raison suffisante si on les considère une à une et à part : il n'y a pas ici une simple somme, mais une combinaison au sens chimique du mot, les propriétés du composé ne sont pas la simple addition de celles des composants ni ne peuvent s'en déduire. Si une synthèse originale et sans doute irréductible résulte ainsi de leur rapprochement même et de leur interaction, c'est cette synthèse qu'il faut prendre comme donnée première de la science nouvelle, car elle présente des caractères que « l'analogie ne permet pas de conjecturer et que l'on ne peut atteindre que par l'observation directe. » C'est

1. *La Division du travail social* (1893), 1 vol. in-8° (F. Alcan), préface ; *Les Règles de la méthode sociologique*, 1 vol. in-12 (1894). Cf. Simiand, *la Méthode positive et la Science économique* (1912), 1 vol. (F. Alcan).

pour Durkheim un axiome qu'une science ne doit jamais faire disparaître son objet, et en quelque sorte le dissoudre sous prétexte de l'expliquer : or, c'est à quoi aboutirait toute tentative pour réduire les phénomènes sociaux à quelque chose de non social. « Les sentiments privés ne deviennent sociaux qu'en se combinant sous l'action de forces *sui generis* que développe l'association; par suite de ces combinaisons et des altérations mutuelles qui en résultent, ils *deviennent autre chose.* » Il faut donc attribuer un sens strict, une véritable réalité positive à des notions comme celles de société, d'esprit collectif, de règles sociales : d'autant plus que la société est faite, non seulement de ces représentations *sui generis*, mais encore de choses proprement dites : monuments, temples, codes, rites, formulaires, livres, etc., et tout cela peut être désigné par le mot d'institutions. « Au delà de l'idéologie des psycho-sociologues comme au delà du naturalisme matérialiste de la socio-anthropologie, il y a place pour un naturalisme sociologique, qui voie dans les phénomènes sociaux des faits spécifiques et qui entreprenne d'en rendre compte en respectant religieusement leur spécificité [1]. » De même que la psychologie contemporaine, élargissant la notion traditionnelle de la réalité psychique, reconnaît une existence positive à l'inconscient, de même la sociologie doit admettre un mode d'existence propre, bien qu'en un sens inexprimable aussi bien dans le langage du mécanisme biologique que dans celui de la conscience claire ou de la réflexion, aux *représentations collectives*, aux tendances, aux croyances ou aux règles sociales.

Ce n'est pas, d'ailleurs, que ces représentations collectives puissent avoir leur siège, leur réalité et leur efficace ailleurs

1. *Représentations individuelles et représentations collectives*, — in *Rev. de Métaph. et de Morale*, mai 1898, p. 273, 295, 302.

que dans les consciences individuelles, et il faut se garder, en réalisant « l'âme collective » ou la « société », d'en faire une sorte d'entité scolastique ou de lui attribuer je ne sais quelle existence supra-naturelle et mystique. La sociologie ne fait qu'un avec la psychologie collective [1], si on se forme de celle-ci une idée exacte, et si on la conçoit, ainsi qu'elle doit l'être, comme hétérogène à la psychologie individuelle. Mais, après cela, il s'agit toujours d'étudier la réalité sociale, comme toute autre réalité, selon une méthode résolûment et exclusivement objective : le caractère scientifique de la sociologie est à ce prix. Il faut donc trouver un signe, lui-même positif et objectif, auquel on puisse la reconnaître et la distinguer de ce qui n'est que psychologique; il faut qu'au sein des consciences individuelles elles-mêmes, le phénomène social puisse être saisi, défini, et « isolé de ses manifestations individuelles [2]. » Ce signe, Durkheim croit pouvoir le déterminer avec précision : le fait social, — règle juridique, coutume, rite religieux, — est bien senti ou conçu par chaque individu, c'est bien en lui qu'il existe, mais en chaque individu il est conçu comme extérieur, indépendant, le précédant et lui survivant, supérieur à lui, puisqu'il *le contraint et l'oblige*. « L'obligation est la preuve que des manières d'agir et de penser ne sont pas l'œuvre de l'individu ; » « tout ce qui est obligatoire a sa source en dehors de l'individu [3] ». En d'autres termes, le phénomène social a une action coercitive, en même temps qu'il agit par autorité ou par prestige. « Un fait social se reconnaît au pouvoir de coercition externe qu'il exerce ou est susceptible d'exercer sur des individus ; et la présence de ce pouvoir se

1. Cf. article *Sociologie*, par MM. Fauconnet et Mauss, dans la *Grande Encyclopédie*.

2. *Règles de la méthode sociologique*, p. 57.

3. *Règles de la méthode sociolog.*, p. 129.

reconnaît à son tour et avant tout à l'existence de quelque sanction déterminée[1] ». Cette sanction peut d'ailleurs être ou diffuse et toute morale, ou juridique et matérielle. Et, encore une fois, « puisque la caractéristique essentielle des phénomènes sociologiques consiste dans le pouvoir qu'ils ont d'exercer du dehors une pression sur les consciences individuelles, c'est qu'ils n'en dérivent pas, et que par suite, la sociologie n'est pas un corollaire de la psychologie[2]. » La dualité de l'âme humaine, l'irréductible opposition des représentations collectives et des représentations individuelles, telle est l'assise même de toute cette doctrine. D'où il suit que si un phénomène social est plus ou moins général en fait dans un groupe donné, c'est parce que ce groupe lui reconnaît d'abord une sorte de généralité de droit : l'obéissance qu'il obtient de nous n'est qu'une conséquence du respect par lequel il s'impose à nous.

§ 5. — Ainsi définis, les phénomènes sociaux, et c'est la règle essentielle de la méthode positive, devront être *traités comme des choses*. Jusqu'à présent, l'étude des sociétés n'était pas sortie de la phase idéologique, c'est-à-dire qu'on y spéculait sur l'essence du droit, ou de la propriété, ou de la religion, tels que notre sens commun moderne nous portait à les concevoir : nous y voyions surtout des idées ou des principes, il faut y voir avant tout des « choses ». Il est temps d'étudier, non pas l'*idée* du droit ou de la famille, mais le droit et la famille mêmes, dans leur réalité objective, leurs diversités et leurs variations historiques; et cela, non pas seulement en décrivant leur constitution externe, c'est-à-dire les institutions qui les réalisent, mais en retrouvant les idées qu'on s'en est fait, les croyances qui les ont, dans les diverses sociétés, suscités et soutenus. De ce point de vue, on avouera que, du

1. *Ibid.* p. 15.
2. *Ibid.* p. 125.

moment que nous en ignorons les origines où la formation historique, « nous ne savons pas du tout ce qu'est en réalité la propriété ou la famille. » Pour les étudier scientifiquement, il faudra donc se dégager de toute *prénotion* à leur égard comme de tout préjugé, de toute conception *a priori* sur leur utilité, leur légitimité ou leur raison d'être, et aborder les règles sociales comme on aborderait un phénomène physique ou chimique dont la nature nous est à l'avance totalement inconnue[1].

On s'apercevra ainsi que, bien souvent, les faits sociaux, règles, coutumes ou croyances collectives, ont une tout autre origine que celle que nous étions tentés d'abord de leur attribuer, et que parfois ils survivent aux conditions qui les ont fait naître ; ou bien se modifient, s'adaptent, et se soutiennent pour des raisons ou dans des fonctions toutes différentes de celles qui les ont suscités à l'origine. C'est ainsi que, dans un important mémoire sur la *Prohibition de l'inceste*[2], Durkheim a voulu montrer que ce n'est ni une intuition sentimentale ou morale, ni des raisons d'hygiène confusément aperçues que l'on trouve à l'origine de toutes les interdictions relatives aux unions entre parents, mais bien de vieilles superstitions religieuses, qu'il faut aller étudier dans les institutions totémiques de l'Australie ou de l'Amérique du Nord, superstitions dont nous n'acceptons ni ne savons plus rien, et qui pourtant se survivent et agissent jusqu'au milieu de nous et en nous-mêmes, sous forme d'habitudes sentimentales lointaines. De même la famille lui apparaît à l'origine comme à peu près

1. Dans tous les domaines, l'école sociologique repousse la méthode « idéologique et abstraite » : celle-ci ne peut pas se passer de données observées, mais les choisit sans méthode, empiriquement et arbitrairement, et les dénature par toutes sortes d'idées préconçues. Cf. Simiand, *la Méthode positive et la Science économique*, passim.

2. *Année Sociologique*, t. Ier, 1896-1897.

étrangère à la consanguinité. Et il en est de même enfin, de la religion, qui est d'ailleurs à ses yeux le phénomène social type.

Après cela, pour traiter vraiment les phénomènes sociaux comme des choses, il faudra trouver un biais par où ils soient saisissables à l'observation externe, et, si possible, à la mesure. Tout l'art de l'expérimentateur dans les sciences physiques a consisté, depuis la Renaissance, à traduire la qualité par la quantité, à découvrir quelque variation quantitative qui puisse être considérée comme parallèle et équivalente à une variation qualitative, laquelle ne pourrait pas être mesurée directement. Le sociologue doit faire de même. Les transformations intimes des sociétés, qui sont des transformations dans les sentiments, les croyances, les représentations, ne pourront être saisies que dans leurs signes extérieurs, c'est-à-dire dans quelqu'un de leurs effets réguliers qui se prête à une détermination précise et objective, voire, dans les cas les plus favorables, à une expression numérique, grâce aux statistiques. C'est ainsi que, pour étudier le degré et les formes de la solidarité sociale, Durkheim, dans son premier ouvrage, croira pouvoir les mesurer d'après les modifications du droit ; que les variations réciproques dans le développement du droit répressif et du droit contractuel lui apparaîtront comme révélant le passage d'une forme de solidarité à une autre ; qu'il définira le crime par la peine ; ou le degré du bien-être ou du malaise social par le nombre des suicides. La méthode consiste ainsi à remonter constamment des effets aux causes et à conclure des uns aux autres, en vertu du principe que « les mêmes effets proviennent des mêmes causes[1] ».

§ 6. — En considérant ainsi les faits sociaux comme des choses, nous pourrons distinguer parmi eux, selon une méthode

1. *De la division du travail social*, passim, et p. 35-50.

positive encore, les faits normaux et les faits pathologiques : mais, décidés à écarter tout critérium subjectif, nous définirons le normal par sa généralité, l'anormal, par son caractère exceptionnel ou accidentel[1], et nous reconnaîtrons bien vite « qu'un fait ne peut être qualifié de pathologique que par rapport à une espèce sociale donnée[2]. » Nous admettrons en outre que le normal ne se justifie pas nécessairement par une utilité directe réelle. Sans doute, ce qui serait décidément nuisible, principe de dissolution ou de mort pour une société, ne pourrait pas y durer, s'y généraliser, ni surtout se retrouver dans plusieurs sociétés du même type, et par suite être dit normal; mais, par contre, une foule de coutumes sans utilité directe, plus ou moins indifférentes, peuvent se généraliser et durer, simplement parce qu'elles sont, et devenir ainsi normales et caractéristiques d'une société ; bien plus, elle lui deviennent ainsi utiles indirectement, en tant qu'éléments de l'idée qu'un groupe se fait de lui-même et facteurs de sa cohésion. En fin de compte, « il ne faut donc jamais se demander à quoi servent les institutions sociales, mais d'où elles viennent ». « Les causes qui font être un fait social sont indépendantes des fins auxquelles il sert[3] », et aussi bien il peut exister sans servir à rien. — C'est dire qu'aussi rigoureusement que toute autre science, la sociologie doit proscrire la recherche des causes finales et y substituer celle des causes efficientes ou des lois. Tout au plus dans les phases de transition, lorsqu'une société, en voie de transformation, hésite sur la route à suivre, peut-on, pour déterminer moins

1. C'est au moins ce qu'implique logiquement la méthode, et ce qu'exigeaient les *Règles de la Méthode sociologique* (chap. III), quoique depuis la pensée de Durkheim ait subi peut-être sur ce point quelque atténuation.

2. *Règles*, etc., p. 70.

3. *Ibid.*, p. 113.

ce qui lui est, que ce qui doit lui devenir normal, rechercher l'utilité directe de telle ou telle institution.

Émile Durkheim ne recule devant aucune des conséquences de cette doctrine, si paradoxales qu'elles paraissent d'abord : le crime n'est, pour lui, dans une société donnée, que la désobéissance aux règles sociales, par suite l'anormal : Socrate fut donc bien, sociologiquement parlant, un criminel. Mais, par contre, l'existence du crime en général dans toutes les sociétés connues, le fait apparaître lui-même comme un phénomène socialement normal, au même titre que la réprobation ou les sanctions qu'il suscite. C'est que le crime exerce en effet une fonction normale et légitime : car il est normal qu'il y ait, dans une collectivité, une certaine proportion d'anomalie. L'anomalie indique que tout n'est pas entièrement fixé et rigide dans cette société, qu'une possibilité de changement et d'initiative individuelle y subsiste, par lequel le plus souvent l'ordre social est menacé, mais qui est lié parfois aussi, d'autre part, à une aptitude à innover, à se renouveler, aptitude à laquelle à certains moments les sociétés doivent leur salut. « Pour que l'originalité de l'idéaliste, qui rêve de dépasser son siècle, puisse se manifester, il faut que celle du criminel, qui est au-dessous de son temps, soit possible [1] ».

§ 7. — Déterminer ce qui est normal dans une société, ce sera en déterminer le *type* social. La sociologie contemporaine se trouve en présence d'une œuvre de définition et de classification à entreprendre, analogue à celle qu'à dû accomplir la biologie dans sa phase proprement zoologique. D'où il suit, sans entrer dans des principes méthodologiques trop spéciaux, que, dans sa phase actuelle, elle doit être presque exclusivement *historique*, reculer devant les généralisations ambitieuses, et, procédant par une méthode constamment com-

1. *Ibid.*, p. 88.

parative, essayer de déterminer et d'expliquer les grandes formes sociales. La méthode comparative résoudra les difficultés soulevées, depuis Stuart Mill, contre la possibilité d'une science sociale rigoureusement inductive : elle devra s'attacher d'abord exclusivement à l'étude des types sociaux les plus simples, et les dégagera de la confrontation de plusieurs sociétés très voisines suivies pas à pas, dans le détail de leur vie collective ou les étapes de leur évolution. Plus tard, on pourra arriver à comprendre des formes sociales plus complexes, par exemple « les religions les plus récentes, en suivant la manière dont elles se sont progressivement composées. L'histoire est la seule méthode d'analyse explicative qu'il soit possible de leur appliquer[1] ». Mais si toute sociologie se sert de l'histoire, l'histoire n'est pourtant pour elle qu'un instrument, à l'aide duquel elle prétend démêler des déterminismes généraux, des lois véritables, et répudier l'élément particulier et anecdotique [2]. — C'est ainsi que Durkheim croit pouvoir déterminer un type social élémentaire, la horde ou le clan, qui lui apparaît comme le plus primitif et le plus simple de tous, puisqu'il présente une absence presque totale de spécialisation ; à l'aide de ce type élémentaire il espère débrouiller peu à peu l'enchevêtrement des autres formes sociales, si elles ne sont que la complication, la différenciation de ce type primitif ou sa « combinaison plus ou moins variable avec lui-même. »

Une telle méthode écarte par là même le postulat idéologique d'une unité de l'espèce humaine, d'une évolution totale, homogène et continue, en un seul mot, d'un progrès unili-

1. *Formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 4.

2. Sur les discussions des sociologues et des purs historiens, en particulier M. Seignobos, voir *Bulletin de la Société de Philosophie*, 30 mai 1906 (*la Causalité en histoire*), 30 mai 1907, 28 mai 1908, communications de M. Simiand.

néaire et universel. De même que les faits sociaux sont hétérogènes à tous les autres, de même les sociétés sont hétérogènes entre elles : elles se présentent au savant comme des espèces naturelles qu'il s'agit de classer ou d'expliquer, mais qui « naissent, se développent, meurent, indépendamment les unes des autres ». En fait, l'histoire ne nous permet pas d'en douter, « le progrès (général) de l'humanité n'existe pas [1] ».

L'autonomie d'une science sociale ainsi conçue s'achève si l'on songe que, selon Emile Durkheim et son école, « les causes des faits sociaux doivent toujours être cherchées dans d'autres faits eux-mêmes sociaux ». En effet, c'est le caractère de contrainte ou d'obligation qui les distingue : or, comment tout ce qui est obligatoire n'aurait-il pas sa source en dehors et au-dessus de l'individu? Comment l'être s'imposerait-il à lui-même des contraintes et des gênes ? Durkheim va donc jusqu'à déclarer, avec une belle intransigeance : « Toutes les fois qu'un fait social est directement expliqué par un phénomène psychique, on peut être assuré que l'explication est fausse [2] ». Pas plus que les explications psychologiques, ne sont d'ailleurs recevables les explications ethniques, la théorie des races ou des climats ; et ici encore l'auteur ne recule pas devant les conséquences, en s'attaquant à l'exemple le plus extrême : « En somme, quand on rapporte avec cette rapidité, écrit-il, à des facultés ethniques congénitales le caractère artistique de la civilisation athénienne, on procède à peu près comme faisait le moyen âge lorsqu'il expliquait le feu par le phlogistique et les effets de l'opium par sa vertu dormitive... On n'a pas même essayé si une explication sociologique des mêmes phénomènes n'était pas possible, et nous sommes convaincus qu'elle pourrait être

1. *Règles de la Méthode Sociologique*, p. 26. (F. Alcan).
2. *Ibid.* p. 128.

tentée avec succès [1] ». Il faut donc conclure que « l'origine première de tout processus social de quelque importance doit être recherchée dans la construction du milieu social interne [2] ». Ainsi seulement on évitera l'illusion matérialiste qui explique le plus par le moins, le supérieur par l'inférieur : il faut « expliquer les phénomènes qui se produisent dans le tout par les propriétés caractéristiques du tout, le complexe par le complexe, les faits sociaux par la société [3] ».

*
* *

§ 8. — On entrevoit toute la portée de tels principes : au fond, les divers ordres de phénomènes humains vont devenir également justiciables de la science nouvelle; la sociologie va apparaître en quelque sorte comme un principe d'explication générale. De science particulière, aux ambitions modestes et précises, elle semble s'élargir peu à peu jusqu'aux proportions d'une conception totale, d'une synthèse philosophique universelle. Durkheim l'avoue, ou mieux finit par le proclamer lui-même ; la sociologie, écrit-il, « résout ce difficile problème : trouver une science qui, tout en restant assez restreinte pour pouvoir être possédée par un seul et même esprit, occupe cependant par rapport à l'ensemble des choses une situation assez centrale pour pouvoir fournir la base d'une spéculation unitaire, et par conséquent philosophique [4] ». La morale aussi bien que le droit, la religion non moins que la logique même, vont apparaître comme autant de phénomènes essentiellement sociaux, dont la sociologie, et elle seule, pourra aspirer à rendre compte adéquatement.

1. *Ibid.*, p. 133.
2. *Ibid.*, p. 138.
3. *Représ. indiv. et représ. collect.*, *loc. cit.*, p. 298.
4. *Sociologie religieuse et théorie de la Connaissance*, in *Rev. de Méta. et de Mor.*, nov. 1909, p. 756. Il est remarquable qu'en incorporant cet article dans son dernier livre, Durkheim en a supprimé cette phrase.

La morale d'abord. Sur ce point, les textes essentiels nous manquent, le cours de morale professé par Durkheim étant encore inédit; mais, outre les indications qu'on peut recueillir dans les autres écrits du maître[1], l'école a publié son manifeste à ce sujet : c'est le livre de M. Lévy-Bruhl intitulé la *Morale et la Science des Mœurs* (1903), qui a soulevé des polémiques retentissantes, et à propos duquel Durkheim a été amené à s'expliquer plusieurs fois lui-même.

La sociologie comporte comme un de ses chapitres essentiels la science des mœurs, c'est-à-dire l'histoire et l'explication, la genèse sociale, en dehors de toute considération d'utilité ou de bien idéal, des idées et des règles morales. C'est que ces idées et ces règles, en d'autres termes la morale d'une époque et d'une société données, sont elles aussi des faits, des réalités collectives, que l'on ne peut ni modifier ni susciter à son gré; relatives à une certaine société d'un certain type, elles n'ont de valeur que par rapport à elle ; elles dominent les membres de ce groupe sans que ceux-ci aient besoin de se rendre compte de leur raison d'être ou de leurs fonctions : elles sont parce qu'elles sont. « Si nous regardons telle façon d'agir comme obligatoire et telle autre comme criminelle, c'est le plus souvent en vertu de croyances dont nous avons perdu jusqu'au souvenir et qui subsistent sous la forme de traditions impérieuses et de sentiments collectifs énergiques [2] ». Par conséquent, la morale est, à chaque époque, « précisément aussi bonne et aussi mauvaise qu'elle peut être » : c'est Durkheim qui le déclare ; et M. Lévy-Bruhl de même : « Une société vivante ne s'accom-

1. Voir en particulier : *De la Division du travail social*, préface et livre III, surtout p. 356 sqq. (F. Alcan) ; *La détermination du fait moral*, in *Bulletin de la Société de Philosophie*, séances des 11 février et 22 mars 1906.

2. Lévy-Bruhl, *La Morale et la Science des Mœurs*, p. 196 (F. Alcan.)

mode pas d'une morale *ad libitum*... On ne pourrait lui donner que la morale qu'elle a déjà; et si, par aventure, on lui en proposait une autre, elle ne l'accepterait pas. Donc les philosophes auraient tort de s'imaginer que la morale est à faire [1] », — ni même qu'ils aient à lui chercher un fondement.

Il suit de là que la morale théorique à l'ancienne mode n'est qu'une pseudo-conception, confuse et illusoire : il ne peut y avoir d'autre étude théorique de la morale que la science historique et sociologique des mœurs, celle qui, prenant les règles morales comme des faits *sui generis*, se propose de les classer, de les analyser, de les expliquer en fonction des conditions historiques et des formes sociales qui les ont produites : mais il ne s'agit nullement par là de les justifier ou de les proposer à l'action. La science nous conduit même à admettre qu'elles n'ont rien d'absolu et de nécessaire, et dépendent des conditions variables et complexes de notre milieu social; et elle nous force à avouer encore que l'ensemble de nos préceptes moraux, résultant de causes historiques infiniment multiples, ne présente à aucun moment beaucoup d'homogénéité ni de cohérence, que ces préceptes sont toujours plus ou moins divergents et contradictoires entre eux. — Mais, d'autre part, en tant qu'homme ou que citoyen, nous restons soumis à ces mêmes règles; dès que nous ne sommes plus placés au point de vue de la science, nous participons aux jugements de la conscience collective, et la morale, comme discipline pratique, va continuer à nous gouverner et à nous conduire.

Pratiquement, Émile Durkheim en particulier aboutit à une curieuse restauration du *devoir absolu* à la manière kantienne, de même que sa logique sociologique, nous allons le voir, prétend redonner un sens nouveau à l'apriorisme classique. La règle doit être obéie simplement parce qu'elle est la règle. En

1. *Ibid.*, p. 270-271.

tant que savant, on peut bien déclarer obscure la raison, c'est-à-dire l'origine, de telle ou telle prescription morale, mais on en voit au moins la nécessité indirecte, comme produit naturel de la vie en commun, indispensable peut-être à cette vie, et élément au moins de cohésion sociale; en tant que citoyen en tout cas, on ne peut que ressentir la force de la tradition, que respecter la société en chacune des règles qu'elle édicte, et se sentir tenu dès lors d'y obéir. Autant que leur maître Auguste Comte, les sociologues contemporains se montrent préoccupés de l'ordre, et ils semblent devoir aboutir logiquement à une sorte de conformisme social; Durkheim s'est proclamé quelque part « sagement conservateur[1] », et il termine un des chapitres essentiels de ses *Règles de la Méthode Sociologique* en soulignant que la sociologie telle qu'il l'entend « verrait dans l'esprit de discipline la condition essentielle de toute vie en commun, tout en la fondant en raison et en vérité[2]. » C'est la réhabilitation du *fait*, opposé aux vaines constructions de l'esprit utopique; et telle doit bien être la conséquence logique de cette espèce de « divinisation » de la société, en qui nos sociologues voient « la plus haute réalité dans l'ordre intellectuel et moral[3]. »

Est-ce à dire cependant qu'on ne puisse en rien modifier l'état moral ou social où l'on se trouve? Durkheim admet, et M. Lévy-Bruhl aussi en quelque mesure, que, sur la science sociale ou la science des mœurs comme sur toute autre science, on pourra, lorsqu'elle sera assez avancée, fonder un art moral et un art social. Lorsqu'on saura que telle institution était liée à un certain ordre de choses évanoui et lui survit sans avoir désormais de raison d'être, on pourra en

1. *Div. du trav. social*, préface, p. XL.
2. *Règles de la méth. soc.*, p. 152.
3. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 23. (F. Alcan).

favoriser la disparition. Lorsqu'on connaîtra bien les lois de la causalité sociale, on pourra s'en servir pour provoquer à coup sûr certains effets. — Mais quels effets? Ici la pensée dernière de l'école est d'interprétation délicate. Ce ne pourront être sans doute que les effets auxquels tend déjà, plus ou moins confusément, la société où nous sommes : car, si les règles qui dominent dans une société résultent de causes et de phénomènes sociaux, les révoltes ou les désirs de réforme que ces règles soulèvent n'en résultent pas moins à leur tour. La science, nous permettant de dégager les tendances ou les courants directeurs d'un temps donné, et nous fournissant, d'autre part, la connaissance des moyens propres à les favoriser ou à les entraver, permettra ainsi de hâter peut-être l'évolution des sociétés, de leur éviter peut-être quelques conflits, des hésitations ou des détours douloureux : mais c'est là tout. Par exemple, dans son livre sur la *Division du travail social,* la question dernière que Durkheim veut résoudre est bien d'ordre pratique et moral : les aspirations à la justice et à l'égalité démocratique qui caractérisent les temps modernes sont-elles légitimes ? faut-il les satisfaire ou les combattre ? Il croit que ses études lui « permettent de répondre avec précision » : « il n'est pas de besoins mieux fondés que ces tendances, car elles sont une conséquence nécessaire des changements qui se sont faits dans la structure des sociétés... On peut être certain qu'ils deviendront toujours plus exigeants si, comme tout le fait prévoir, les conditions qui dominent l'évolution sociale restent les mêmes[1]. » Ainsi, en dernière analyse, l'art moral entendu de la sorte ne pourra jamais conduire les sociétés que là où, d'elles-mêmes, elles allaient déjà.

§ 9. — Mais, au moins autant que la morale, la religion va être conçue comme un phénomène foncièrement sociolo-

1. *Div. du trav. social*, p. 382.

gique. Elle apparaît à Émile Durkheim comme la forme capitale peut-être de la vie sociale, dont toutes les autres ne sont que des dérivations tardives; en elle s'exprime au fond l'essence de la société même, et par là de l'humanité. En opposition tranchée avec toutes les doctrines de matérialisme historique qui croyaient trouver dans le phénomène économique le facteur décisif de la vie collective, l'école sociologique française semble le chercher dans le phénomène religieux. Et le problème s'y trouve posé d'une manière paradoxale sans doute, mais singulièrement originale et suggestive aussi. Les théories antérieures de la religion y avaient vu surtout un système de dogmes, de croyances, d'idées : c'est-à-dire qu'elles posaient le problème en termes d'intelligence; tel est le caractère commun des théories animistes à la façon de Spencer, fondées sur les croyances au double, aux apparitions du rêve, à la survivance, ou sur le culte des morts; et, d'autre part, des théories naturistes à la façon de Max Muller, qui tirent les premières idées religieuses de la divinisation des forces naturelles. Or, le défaut commun en est avant tout, selon Durkheim, de faire reposer la religion sur un système d'idées fausses, d'illusions, que l'expérience n'aurait pas manqué bien vite de démentir et de ruiner. C'est que la religion n'est pas un système d'idées, elle est avant tout un système de forces[1]. L'homme qui vit de la vie religieuse sent qu'il participe à une force qui le domine, mais qui en même temps le soutient et l'élève au-dessus de lui-même : c'est là un fait indéniable, c'est l'expérience religieuse elle-même. De ce fait, une théorie satisfaisante de la religion doit rendre compte, et non le nier; pour expliquer positivement la religion, il faut donc « trouver dans le monde que nous pouvons atteindre par l'observation...

1. *La Conception sociale de la religion*, in *Union des libres-penseurs et des libres-croyants*, p. 98.

une source d'énergies supérieures à celles dont dispose l'individu, et qui pourtant puissent se communiquer à lui. » Or, cette source, Durkheim ne conçoit pas qu'elle puisse « être trouvée ailleurs que dans cette vie très particulière qui se dégage des hommes assemblés. [1] » « Une philosophie peut bien s'élaborer dans le silence de la méditation intérieure, mais non une foi. Car une foi est avant tout chaleur, vie, enthousiasme, exaltation de toute l'activité mentale, transport de l'individu au-dessus de lui-même. Or... le seul foyer de chaleur auquel nous puissions nous réchauffer moralement est celui que forme la société de nos semblables [2]. » La religion a surgi tout entière, rites et effusions, représentations et croyances, (les dogmes étant plus tardifs et moins essentiels) de l'exaltation des hommes assemblés dans les fêtes, les cérémonies, et ces repas mystiques que Durkheim a décrits avec une puissance d'évocation singulière [3]. De là, dans la vie du primitif, une séparation profonde entre les idées de sa vie ordinaire et individuelle, et les représentations qui se sont imposées à lui dans les moments de folie collective où quelque chose de plus grand que lui-même le possédait et l'inspirait : c'est la distinction du sacré et du profane, élément fondamental sans doute et le plus primitif, du phénomène religieux.

Ainsi la religion est sociale dans sa source et son essence; elle l'est, comme au second degré, par son objet. Etudiant dans le détail, avec une érudition imposante et une force dialectique incomparable, celle des religions qui lui paraît la plus simple, la plus élémentaire, et d'où il espère, par suite, voir se dégager, dans ce qu'il a d'essentiel et d'irréductible, le phé-

1. *Ibid.*, p. 100.

2. *Form. élém. de la vie relig.*, p. 607.

3. *Ibid.*, livre III.

nomène religieux à l'état pur, dans le totémisme que professent les peuplades de l'Australie, il découvre le grand secret : le totem, c'est à la fois le nom et le blason, le symbole du clan, c'est le clan lui-même. Ce que l'on invoque donc, et que l'on adore, et que l'on prie dans toutes les religions, sous des noms, ou des images, ou des dogmes divers et sans s'en rendre compte, cette source efficace de réconfort et de vie morale où l'on va puiser, ce réservoir de forces spirituelles capables de tonifier et de discipliner les consciences, — c'est donc toujours, et essentiellement, et uniquement la société. La religion est ainsi une sorte de culte spontané et inconscient que la société se rend à elle-même, elle est une « sociolâtrie » naturelle et primitive, selon le mot d'Auguste Comte ; et nous retrouvons ainsi, transformée et fortifiée par une analyse, qui prétend être rigoureuse, des formes élémentaires de la vie religieuse, quelque chose comme la religion de l'humanité du positivisme orthodoxe.

§ 10. — La conception que Durkheim se fait de la sociologie n'est pas épuisée par là ; elle lui paraît d'une portée plus large encore : il croit pouvoir l'appliquer jusqu'à la logique, et y trouver la clef de tout ce qu'on a appelé récemment la philosophie des valeurs[1].

Si le trait caractéristique de la religion est l'opposition du sacré au profane, le logique ou le rationnel est essentiellement opposition du vrai et du faux. Or, ne seraient-ce pas là encore des données au fond collectives et sociales ? L'accord des esprits n'est-il pas le signe de la vérité, et la vérité ne présente-t-elle pas elle aussi ce caractère de *forcer* l'adhésion, de s'imposer à chaque esprit individuel ? Elle est donc bien

1. Cf. son mémoire pour le Congrès de Philosophie de Bologne : *Les jugements de valeur et les jugements de réalité*, in *Revue de Métaph. et de Mor.*, juillet 1911.

« fonction de la société » et elle aussi à sa façon « l'exprime » : c'est ce que Durkheim avait indiqué déjà dans un mémoire de l'*Année sociologique* sur les classifications primitives[1], et ce qu'il a affirmé depuis avec une parfaite netteté dans l'introduction de son dernier livre : la société « ne s'est pas bornée à enrichir un esprit humain, préalablement formé, d'idées toutes faites, elle a contribué à former l'esprit lui-même[2] ». Les catégories essentielles de la pensée, « nées dans la religion et de la religion », « doivent participer dès lors de la nature commune à tous les faits sociaux : elles doivent être elles-mêmes des choses sociales, des produits de la pensée collective[3] ». Par exemple, « toute coopération suppose une notion commune du temps qui permette aux hommes de concerter leurs rencontres et ceux de leurs actes qui doivent être accomplis en commun » ; des impressions individuelles ne vaudraient que pour les individus : la pensée collective doit donc les dépasser, et c'est alors seulement que commence la « catégorie de temps proprement dite », « le temps social ». Des considérations analogues vaudraient pour la cause, pour l'espace, pour la distinction de la droite et de la gauche par exemple. D'une façon générale, le *concept* est chose toute sociale : tant que des rapports des hommes assemblés n'a pas jailli, en même temps que le mot qui l'exprime, une pensée définie et fixée parce qu'elle est commune, on ne sort pas du domaine des impressions fugitives et des sensations individuelles[4]. « Il n'y a pas jusqu'à la notion de non-contra-

1. *Année sociol.*, 1907, p. 361, note.
2. *Formes élém. de la vie religieuse*, p. 12.
3. *Ibid.*, p. 13-14.
4. Par là un nouvel et curieux rapprochement (nous en avons indiqué quelques autres déjà), pourrait être établi, malgré l'esprit si différent des deux philosophies, entre la pensée de Durkheim et celle de M. Bergson : pour celui-ci également la pensée conceptuelle est chose en grande partie sociale.

diction qui ne soit très probablement dépendante de conditions supra-individuelles ». « Les variations par lesquelles a passé dans l'histoire la règle qui semble gouverner notre logique actuelle prouvent que, loin d'être inscrite de toute éternité dans la constitution mentale de l'homme, elle dépend, au moins en partie, de facteurs historiques, par conséquent sociaux[1] ». Et la thèse est catégorique, sans atténuation ni réserve : non seulement les catégories de la raison « viennent de la société, mais les choses mêmes qu'elles expriment sont sociales :... ce sont des aspects différents de l'être social qui leur sert de contenu[2]. »

Ces conclusions sont, partiellement au moins, confirmées par un autre ouvrage considérable de l'école, le livre que M. Lévy-Bruhl a consacré aux *Fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (1910) : M. Lévy-Bruhl, en dépouillant les relations des voyageurs les plus divers, et en y recueillant en abondance les documents curieux et suggestifs sur le langage, la numération, la faculté de généraliser chez les primitifs, nous les montre insensibles à la contradiction, étrangers aux exigences les plus élémentaires et les plus impérieuses de la pensée du civilisé; il nous les fait voir obéissant à ce qui est pour nous l'absurde même, à une sorte de loi de « participation », par laquelle des natures pour nous différentes et inconciliables paraissent aptes tour à tour à se pénétrer ou à se confondre, pour redevenir distinctes le moment d'après. Le primitif se considère tout ensemble comme tel animal, un écureuil par exemple, et pourtant distinct de lui : il n'obéit donc pas au principe d'identité. M. Lévy-Bruhl en arrive ainsi à définir une mentalité qu'il appelle indifféremment prélogique ou mystique, et propre aux sociétés inférieures, qui s'oppose

1. *Form. élém. de la vie relig.*, p. 18.

2. *Ibid.*, p. 628.

radicalement à notre pensée logique et scientifique.

Sans doute Émile Durkheim répugne à certaines de ces conclusions, et ne veut pas que, nulle part où il y a déjà société, on puisse dire la logique tout à fait absente[1]. — Mais la prétention est devenue ainsi commune à l'école entière d'expliquer la logique en fonction des diverses formes sociales[2].

§ 11. — Par là, selon Durkheim, la sociologie fournit enfin un moyen de concilier les vieilles doctrines ennemies, l'empirisme et l'apriorisme, et de résoudre un des problèmes séculaires de la philosophie en faveur d'un rationalisme nouveau : les catégories et la raison sont bien d'une autre source que les sensations pures et l'expérience brute, et le rationalisme voyait juste ; mais elles n'ont pas une origine transcendante et surnaturelle, et l'empirisme n'avait pas tort. C'est qu' « il y a entre ces deux espèces de représentations toute la distance qui sépare l'individuel du social. » Tout le mystère de la nécessité rationnelle disparaît « du moment où l'on a reconnu que la raison impersonnelle n'est qu'un autre nom donné à la pensée collective[3]. »

Ainsi encore on pourra rendre compte d'un fait qui a dominé de tout temps la spéculation philosophique en même temps que la pensée religieuse : c'est la « dualité de l'homme ». Deux êtres sont en nous, à la fois en lutte et en relation constante : au point de vue de l'action, c'est l'être des appétits et de l'égoïsme d'une part, l'être de l'activité morale et religieuse de l'autre ; au point de vue de la connaissance, ce sont les sens et la pensée sensible d'une part, de l'autre l'entendement

1. Cf. *Formes élément. de la vie relig.*, p. 626.

2. Il faut noter que d'assez nombreux penseurs de notre temps étrangers à l'école sociologique, et en particulier des logiciens, semblent disposés à admettre ainsi que l'accord des esprits est le seul critérium de la vérité et presque sa définition même : on retrouve cette idée, entre autres, chez MM. Lalande, Milhaud, Goblot (voir ch. XI).

3. *Ibid.*, p. 636.

et la pensée conceptuelle. Or, cette dualité correspond à celle du profane et du sacré, et celle-ci même, à la dualité de l'individuel et du social; elle a pour conséquence, dans l'ordre de la pratique, l'irréductibilité de l'idéal moral au mobile utilitaire, dans l'ordre de la pensée, l'irréductibilité de la raison à l'expérience individuelle. Allons jusqu'au bout : « l'âme, c'est la conscience collective incarnée dans l'individu, et qui, par là, s'oppose au corps, base de notre individualité [1] ». A l'illogisme comme au mal « nous avons l'impression que nous ne pouvons nous abandonner sans que notre pensée, en redevenant purement individuelle, cesse d'être une pensée d'homme. » — La société nous fournit donc l'explication à la fois et la justification de toutes les valeurs humaines, et cela, d'une part sans rien leur faire perdre de leur efficace et de leur réalité, de l'autre en les laissant dans le plan de la nature, en dehors duquel la science ne connaît rien. Dans les limites mêmes de la connaissance positive, on est ainsi parvenu à réintégrer tout ce que comportaient de légitime les grandes doctrines métaphysiques et religieuses, la spiritualité et la liberté, la raison et la volonté, le pouvoir pour l'homme de se renouveler et de s'élever au dessus de lui-même : il suffisait de reconnaître que « la société dispose d'une puissance créatrice qu'aucun être observable ne peut égaler... Une société, c'est le plus puissant faisceau de forces physiques et morales dont la nature nous offre le spectacle. [2] ».

1. *Le problème religieux et la dualité de la nature humaine*, in *Bulletin de la Société de philos.*, mars 1913, p. 74.

2. *Form. élém. de la vie religieuse*, p. 637. — C'est de même dans la distinction des représentations collectives et des représentations individuelles que M. Simiand croit trouver le point de vue propre d'une science économique vraiment objective, et le fondement de la notion de valeur économique ou de prix : grâce à elle, en effet, une préférence sentimentale, qui, tant qu'elle reste purement psychologique et individuelle, serait toute qualitative et changeante, prend une forme fixe, objective, mesu-

§ 12. — Il resterait à rechercher quelles conclusions pratiques tirent de ces conceptions générales Émile Durkheim et ses disciples, et l'orientation morale, politique et sociale qu'ils adoptent : on trouverait les éléments de cette étude dans les deux grands ouvrages du maître, *La Division du travail social* (1893) et le *Suicide* (1897). Nous ne pouvons en indiquer ici que les tendances générales. — Et d'abord, statistiques en main, Durkheim fait voir dans le suicide un phénomène de dissolution, manifestation et mesure de tout malaise social : partout où le lien collectif se relâche, les suicides se multiplient ; ils diminuent partout où ce lien se resserre et se fortifie ; c'est ainsi par exemple que l'individualisme religieux des protestants le favorise plutôt que l'étroite et solide organisation catholique, ou que les célibataires y sont plus enclins que les gens mariés, et les personnes sans enfants plus que celles dont la famille est nombreuse ; et par là s'explique que l'auteur en voie le remède pour le temps présent dans un resserrement des liens sociaux, et spécialement dans une plus forte constitution des groupements professionnels [1]. — Quant à la division du travail, c'est, pour Durkheim, le phénomène essentiel des sociétés modernes. Elle a sa cause dans l'augmentation en volume et en densité des nations européennes, qui rend la concurrence plus âpre, et par là même force les individus à se spécialiser toujours davantage ; elle a pour effets de donner une forme nouvelle au sentiment social lui-même et à la morale, en produisant ce qu'il appelle la *solidarité organique* et que définit, non plus

rable. « Ce phénomène... surprenant, peut-être unique de son espèce, — *une opinion qui est une quantité,* — ne nous paraît... exister comme tel que sous la forme sociale (et peut-être par l'effet de son origine sociale) ». *La Méthode positive et la Science économique*, p. 147-148. Cf. p. 196.

1. Cf. en outre la préface de la 2e édit. de la *Division du travail social* (1902).

la parfaite similitude de tous les membre du corps social, mais au contraire, dans leurs différences accrues, le sentiment de leur mutuelle collaboration à la vie collective, de leur égale importance pour le maintien de cette vie ; elle implique dès lors une plus grande liberté dans le choix des fonctions, en même temps qu'une originalité plus tranchée des collaborateurs et un plus riche déploiement des aptitudes diverses ; elle s'accompagne d'une plus grande extension du contrat et des engagements librement conclus, fondés moins sur la coutume ou la contrainte que sur l'acceptation volontaire ; elle suscite ainsi l'idéal moral des cités modernes, fait à la fois d'amour de la liberté et de sentiment égalitaire, d'exigences juridiques et d'individualisme démocratique, et, pour tout dire, caractérisé par un développement et un respect sans cesse croissant de la personne humaine. « De même que les peuples anciens avaient, avant tout, besoin de foi commune pour vivre, nous, nous avons besoin de justice[1] ».

*
* *

§ 13. — L'école sociologique a prouvé déjà sa vitalité par un grand nombre de travaux, tous inspirés du même esprit, tous pratiquant la même méthode, et tous gardant quelque chose de l'ardeur communicative, de la conviction d'apôtre qui animait Emile Durkheim. Il faut citer au moins, dans l'ordre d'études qui lui tenait le plus à cœur, les recherches de sociologie religieuse de MM. Hubert et Mauss : la *Nature et la fonction du Sacrifice* et *l'Esquisse d'une théorie générale de la Magie* [2]; et encore, dans un domaine tout différent, la belle et rigoureuse analyse statistique de M. Simiand sur *Les*

1. *Division du travail social*, p. 382.

2. *Année Sociologique*, 2e année et 7e année.

Prix du Charbon et le livre de M. Halbwachs sur *La Classe ouvrière et les Niveaux de Vie.*

Bien qu'il soit resté étranger à l'école, on peut y rattacher cependant Adolphe Coste, qui, dans ses deux volumes sur *les Principes d'une Sociologie objective* et sur *l'Expérience des Peuples et les prévisions qu'elle autorise*, a insisté lui aussi sur le caractère rigoureusement objectif qu'il faut donner à l'étude des sociétés. Pour lui comme pour Durkheim le facteur décisif des évolutions sociales est le facteur démographique, c'est-à-dire, non pas tant le chiffre brut de la population, que la concentration plus ou moins grande de la population dans les grandes villes : là, en effet, par une sorte d'analogue social de ce qu'est en biologie la fécondation croisée, les individus mêlent et combinent diversement des traditions différentes et deviennent capables d'initiative et d'invention ; la division du travail en résulte, et toutes ses conséquences, telles que Durkheim les a analysées. Coste allait jusqu'à concevoir la possibilité d'une sociométrie, d'une évaluation numérique de la puissance des sociétés, fondée sur le rapport du chiffre de la population urbaine à celui de la population totale.

Enfin, disciple indépendant de Durkheim, M. Bouglé, dans ses deux grands ouvrages antithétiques sur les *Idées égalitaires* et sur le *Régime des Castes*, s'est efforcé de déterminer les formes ou les conditions sociales qui favorisent et celles qui entravent les tendances égalitaires. Il s'y propose bien, lui aussi, de faire de la sociologie objective, et de traiter les sociétés comme des choses et du dehors, mais il ne renonce pas à comprendre psychologiquement comment les forces sociales retentissent dans les âmes individuelles, ou de quels sentiments individuels dérivent des effets sociaux ; il se refuse à admettre comme un dogme l'hétérogénéité radicale des représentations collectives par rapport aux représentations

individuelles; par là il combine en quelque sorte les méthodes opposées de Durkheim et de Tarde : « Il convient que la sociologie fasse tout ses efforts pour devenir objective, déclare-t-il; mais il serait dangereux que, sous prétexte d'objectivité, elle éliminât de son champ de recherches tout un ordre de faits sans lesquels, entre les différentes formes « extérieures » de la société on pourra bien noter des concomitances, mais non établir des relations intelligibles[1] ». Ses études confirment d'ailleurs pleinement les conclusions de la *Division du travail social*[2] : par la déduction psychologique s'explique comment les sociétés qui grossissent en nombre et se concentrent administrativement, qui s'unifient en même temps qu'elles se compliquent, dont les membres s'imitent ou s'assimilent les uns aux autres de province à province ou de profession à profession, en même temps qu'ils se distinguent davantage d'individu à individu, — doivent ouvrir les esprits à l'égalitarisme ; et d'autre part, historiquement, il constate que les deux seuls moments où cet ensemble de phénomènes sociaux se soit trouvé pleinement réuni, l'univers romain à la fin de l'Empire et l'Europe et l'Amérique modernes, sont ceux aussi où les idées égalitaires ont apparu et dominé. Là au contraire où ces conditions sont le plus loin d'être réalisées, ce sont les idées le plus exactement opposées à l'égalitarisme qui prévalent : telle l'Inde des castes, jusqu'à ce que la domination anglaise ait commencé à la transformer. « Si l'égalitarisme semble bien être aujourd'hui le moteur principal de notre civilisation, c'est qu'il en est, d'abord, le produit naturel[3] ». Ainsi, de ce grand mouvement démocratique moderne qu'on n'avait voulu étudier jusqu'ici que d'un point de vue idéolo-

1. *Année Sociologique*, 3e année (1898-99), p. 152.

2. Cf. plus haut p. 144.

3. *Les Idées égalitaires*, p. 247. (F. Alcan).

gique, des conditions sociologiques fournissent « une explication au moins partielle [1] ».

*
* *

§ 14. — Il n'est pas inutile de noter que tout un groupement, plutôt littéraire et politique d'ailleurs que philosophique, mais où les préoccupations sociales dominent aussi, l'école traditionaliste et réactionnaire de M. Charles Maurras, est arrivé, indépendamment de Durkheim, par la logique des choses et la communauté des influences subies, à des conceptions sur certains points assez analogues. Née de l'enseignement de Taine et, par celui-ci, d'Auguste Comte, se réclamant, plus haut encore, de Joseph de Maistre, mise au service de tous les intérêts conservateurs, et ayant pris conscience d'elle-même dans les luttes de l'affaire Dreyfus et du nationalisme, cette école se déclare, lourdement, mais nettement, *traditionaliste par positivisme*. Si M. Charles Maurras est le centre du groupe, on peut y rattacher, par de très singulières affinités doctrinales, et bien qu'il n'en accepte pas tous les partis pris, M. Maurice Barrès [2]. — L'expérience a montré que les sociétés se forment et durent en dehors de toute considération de logique ou de justice

1. *Ibid.* p. 238. — Parmi les sociologues plus ou moins orthodoxes, il convient de ne pas oublier M. G. Richard, qui, après avoir collaboré à l'*Année sociologique*, a paru s'en écarter de plus en plus, et dont les travaux sur *l'Origine de l'idée de droit, le Socialisme et la Science sociale, l'Idée d'évolution dans la nature et l'histoire* témoignent de l'érudition la plus étendue, à défaut d'une doctrine très ferme et très nette. — D'autre part, M. Henri Berr, à mi-chemin entre la sociologie et l'histoire, a pris une attitude largement compréhensive et conciliatrice, aussi bien dans ses livres, *l'Avenir de la Philosophie, la Synthèse en histoire*, que dans la *Revue de Synthèse historique* qu'il a fondée.

2. Cf. Maurice Barrès, *Scènes et doctrines du Nationalisme*, passim ; et ses romans, *les Déracinés*, *l'Appel au Soldat*, etc.

abstraite; elles sont des produits naturels, qui ne peuvent vivre que dans les conditions que l'histoire, lentement, leur a faites : voilà ce qu'ont méconnu « les niais principes de 89 », qui prétendaient légiférer pour un homme abstrait. En réalité, il faut se rendre compte « qu'il y a des vérités lorraines, des vérités provençales, des vérités bretonnes, dont l'accord, ménagé par les siècles, constitue ce qui est bienfaisant, respectable, vrai, en France... Contre toutes les singularités qu'on nous propose, qui peuvent être des vérités ailleurs, et qui par là sont soutenables dans l'abstrait, il faut se ménager un refuge dans son innéité. » Et M. Bourget déclare, avec une netteté parfaite : « Les hommes de cette génération (1850) définissaient encore la science une conception *rationnelle* de la vie, et cette expression était elle-même synonyme de *logique*. Il s'est trouvé qu'en se développant la science a de plus en plus manifesté le principe très différent sur lequel elle repose. Elle n'est pas une conception rationnelle de la vie, elle est une conception *expérimentale*. Elle a établi, comme mesure de la vérité, non pas les exigences déductrices de son entendement, mais l'existence constatée du fait. [1] » — Ces faits expérimentalement reconnus comme nécessaires à la vie de la société française, ce sont, selon les traditionalistes, l'organisation anti-égalitaire des classes, l'hérédité, la religion catholique et la monarchie séculaire.

Ce n'est que pour mémoire, à vrai dire, que nous signalons cette école, qui intéresse moins l'histoire de la pensée philosophique que l'histoire politique de notre temps, et qui, après avoir proclamé le respect exclusif des faits, semble traiter les données de l'histoire et les conditions constatées de la vie moderne avec une singulière désinvolture; mais elle marque pourtant un des aboutissements extrêmes où peut entraîner

1. Paul Bourget, *Sociologie et Littérature*, p. 27.

la considération de la société comme une réalité donnée, soumise à des lois fatales, indépendante des volontés et des raisons individuelles; à ce titre, elle est sans doute instructive.

*
* *

§ 15. — Notre dessein est moins de discuter les doctrines que nous exposons ici, que d'en analyser l'action et d'en démêler les tendances. Il importe donc de répéter avant tout combien l'influence d'Emile Durkheim était forte à la veille de la guerre, et de constater que vers lui se tournaient en grand nombre les étudiants en philosophie[1]. Ils trouvaient de ce côté une pensée ferme, impérieuse, sûre d'elle-même, et surtout un programme de travail positif, ouvrant aux recherches futures de larges horizons; et encore, une méthode rigoureuse d'aspect, propre à fournir l'assurance d'une œuvre à la fois neuve et vraiment scientifique à entreprendre; en même temps que les plus larges synthèses ne leur étaient pas non plus interdites, pourvu qu'elles pussent s'appuyer sur une base nettement sociologique. Peut-être d'ailleurs n'étaient-ils pas arrêtés autant que les penseurs moins jeunes par ce qu'a d'étrange le « réalisme » social qu'on croit discerner chez nos modernes sociologues, et par cette tendance à recourir à la société comme à une sorte de force *sui generis*, inanalysable et un peu mystérieuse; par cette espèce d'idolâtrie aussi de la sociologie, qui aspire à lui faire englober les faits humains de tout ordre, jusque et y compris la logique, puisque tous aussi bien se développent dans un milieu social. Au reste, l'influence de Durkheim semble au premier abord, et il devait bien en

1. Sur l'ensemble de sa philosophie, voir l'exposé diligent et complet de M. Halbwachs, dans la *Revue philosophique*, n° de mai et juin 1918, et le raccourci lumineux et suggestif présenté par M. Pécaut, dans la *Revue Pédagogique*, n° de janv. 1918.

être ainsi dans l'intention de son promoteur, avoir agi dans le sens d'un rationalisme très net, avec sa préoccupation dominante de rigueur et de positivité; elle va même, à certains égards, dans le sens d'une sorte d'idéalisme, puisqu'elle réalise et considère comme efficaces au plus haut point des représentations, qu'elle s'édifie tout entière sur la notion des représentations collectives. — Et pourtant, d'un autre point de vue, ce positivisme et ce naturalisme participent au fond à l'anti-intellectualisme de notre temps, ou sont propres en quelque mesure à lui fournir des arguments et à le favoriser. Le caractère le plus intime peut-être de la doctrine est une sorte de mysticisme social, dont l'accent et la ferveur se révèlent à travers les précautions méthodologiques et l'appareil scientifique.

Et tout d'abord, concevant la science comme essentiellement empirique et expérimentale, les sociologues nous habituent à prendre le fait brut pour raison dernière, à admettre par suite aussi des ordres de faits hétérogènes entre eux, irréductibles et inexplicables : de là déjà une conception singulièrement réduite de l'intelligibilité.

En outre, non seulement Durkheim reconnait en fait, mais il accepte et justifie en droit la place prépondérante attribuée, en matière sociale, aux instincts et aux traditions, aux tendances irréfléchies et impossibles à légitimer d'une manière directe et intelligible. « La conscience est un mauvais juge de ce qui se passe au fond de l'être, parce qu'elle n'y pénètre pas », déclare-t-il[1]. Et par là apparaît une sorte d'inconscient social : le rôle en est capital, puisqu'on ne cherche les explications scientifiques les plus hautes que dans l'action d'une force impersonnelle subsistant par soi, c'est-à-dire dans l'efficace des représentations collectives, supérieures et hétérogènes à toutes les consciences individuelles, et dont il nous est interdit de cher-

1. *Division du travail social*, p. 394.

cher à comprendre comment elles se forment dans celles-ci.

Ensuite et surtout, prétendant que tous les grands faits humains ont des causes sociales, le sociologisme nous les fait apparaître comme relatifs à la forme même de la société, variables avec elle, sans valeur par soi : et cette conception s'étend, non seulement à la religion, mais même à la morale et à la logique. Il ébranle par là à sa façon la confiance que nous pouvions avoir en la raison même, de la même manière que le biologiste qui nous la montre relative à certaines adaptations vitales ou à l'évolution particulière d'un certain type de cerveau ; pour l'un, c'est la structure intime du milieu social, comme pour l'autre la structure intime des centres nerveux, qui nous fait apparaître telles ou telles idées comme vraies ou comme fausses. Et l'un et l'autre, biologue et sociologue, s'enferment dès lors dans le même cercle vicieux : si toutes nos idées sont relatives à des conditions extérieures à leur contenu même, conditions organiques ou conditions sociales, la connaissance positive elle aussi participera à cette relativité ; fondant sur la science ces conséquences relativistes, ils lui ôtent à elle-même, par leurs conclusions, toute l'autorité dont ils avaient besoin pour imposer leurs prémisses.

Au vrai, Durkheim prévoit l'objection, et il la repousse. Il ne veut pas admettre qu'il sape l'autorité de la religion par exemple ou de la morale, en en donnant une explication d'ordre social, car, dit-il, nul ne reconnaît plus que lui la nécessité, dans ces conditions sociales données, des croyances religieuses. Et de même pour la raison en général : « s'il semble à d'assez nombreux esprits, déclare-t-il, que l'on ne puisse attribuer une origine sociale aux catégories sans leur retirer, du même coup, toute valeur spéculative, c'est que la société passe encore trop fréquemment pour n'être pas une chose naturelle. D'où l'on conclut que les représentations qui l'expriment

n'expriment rien de la nature. » Mais, à l'en croire, la difficulté disparaît si l'on pose que « le règne social est un règne naturel, qui ne diffère des autres que par sa complexité plus grande ; » si les catégories de la pensée « jouent le rôle de symboles, c'est de symboles bien fondés ; » et « les relations fondamentales qui existent entre les choses, » si elles se dégagent d'abord dans le monde social, n'en doivent pas moins « se retrouver ailleurs [1]. » C'est de même en la considérant comme l'expression de représentations collectives qu'on peut « comprendre comment chaque religion peut avoir sa vérité intrinsèque [2]. » — Or, tout ceci, semble-t-il, reste obscur, ou plutôt singulièrement équivoque [3] : car, autre chose est de montrer que les religions, ou les catégories, ou les règles morales sont des produits naturels, résultent comme des effets nécessaires des représentations et des causes sociales, qu'elles sont par suite dépendantes de quelque chose de réel, et autre chose serait d'établir qu'elles sont vraies, c'est-à-dire représentent exactement la nature des choses. La seule chose qui soit vraie, dans le premier cas, c'est tout au plus la science sociale qui explique la production des rites, des règles ou des catégories, mais non ces rites, règles ou catégories eux-mêmes : ceux-ci sont nécessaires, et rien de plus. L'effet n'est pas nécessairement, n'est pas du tout l'expression ou la représentation fidèle de sa cause : ainsi, l'erreur ou l'hallucination résultent bien de la nature des choses, mais elles consistent en même temps à la méconnaître,

1. *Formes élém. de la vie relig.*, p. 25-28.

2. *Sociologie religieuse et théorie de la Connaissance*, in *Rev. de Métaph. et de Mor.*, nov. 1909, p. 734.

3. Cf., pour la discussion des thèses sur la religion : *Bulletin de la Société de philosophie* : 19 nov. 1908 (à propos de *Science et Religion* d'Émile Boutroux); mars 1913; et l'exposé de M. Belot, la *Conception sociale de la religion*. (*Union des libres penseurs et des libres croyants*, 3e entretien).

à en présenter une image inexacte et, par l'effet même des lois de la nature, en quelque sorte anti-naturelle. Il ne suffit donc pas de faire rentrer la sociologie dans le domaine des choses naturelles, pour que les explications sociologiques cessent *ipso facto* de rendre relatives et illusoires les notions auxquelles elles s'appliquent. — A moins qu'on ne veuille dire, au fond, que la forme seule, c'est-à-dire les occasions et les circonstances historiques, sont sociales, mais que les notions religieuses, morales ou logiques ont un fondement tout autre et plus profond, dans la raison et dans la réalité même, non en ce sens qu'elles en résultent, mais en ce sens qu'elles l'expriment : et l'on revient alors au plein rationalisme ; mais c'est à la condition de renoncer à trouver dans la sociologie l'explication suffisante soit de la logique soit de la morale, de renoncer à vouloir fonder sur elle seule une philosophie intégrale.

Ces conséquences et ces hésitations apparaissent avec une force singulière en matière morale[1]. Là, la sociologie semble nous demander d'obéir à la règle parce qu'elle est la règle, au moment même où elle nous montre l'origine tout historique et le caractère irrationnel de cette règle même. Bien plus, établissant la dépendance étroite et constante où se trouve notre action à l'égard des conditions sociales, elle nous ordonne encore d'obéir à la règle au moment même où elle nous fait entrevoir que des influences collectives peuvent dès maintenant être à l'œuvre autour de nous et en nous-mêmes, qui rendront bientôt peut-être cette obéissance impossible ou la révolte nécessaire. Prise à la lettre, cette conception de la morale rendrait ainsi proprement impossible tout effort moral. — Et tout de même, si le totem primitif, et plus tard les Dieux de toutes les

1. Pour la discussion des thèses sur la morale, Cf. en particulier *Bulletin de la Société de Philosophie*, séance du 22 mars 1906 ; G. Belot, *Études de morale positive* ; D. Parodi, *le Problème moral et la pensée contemporaine*.

religions, n'expriment jamais au fond que la puissance sociale et le respect sacré qu'elle inspire [1], comment prétendre qu'en les ramenant à leur origine positive on n'en ébranle pas l'autorité, et que la foi du croyant, qui s'adressait à l'Absolu même, subsistera en fait ou se croira justifiée à la réflexion, si elle ne trouve plus d'autre objet où se prendre que le clan ou même la nation, c'est-à-dire une société humaine si lamentablement petite et si faible dans le vaste univers ? — Comment concevoir enfin que nos classifications ou nos concepts, notre logique, notre idée du temps ou de l'espace, n'aient pas de fondement plus solide que la manière dont telle tribu primitive avait orienté ses tentes, ou dont les divers groupes constitutifs s'y étaient distribués, ou que l'alternance des fêtes et des travaux accomplis en commun [2] ? Comment admettre à la rigueur de telles explications sans rendre toute pensée précaire, et d'ailleurs inintelligible ?

A vrai dire, on répond en posant comme définitions mêmes de la logique, de la religion, de la moralité, la valeur supérieure dont elles bénéficient aux yeux de l'homme isolé, la contrainte qu'elles exercent sur les impressions ou les égoïsmes individuels. Mais comment conserveraient-elles cette valeur prestigieuse et contraignante si une fois l'on s'est persuadé qu'elle constitue tous leurs titres à notre respect ? Comment la réflexion

1. Quoi de plus arbitraire, d'ailleurs, que de faire naître les idées religieuses ou métaphysiques des seuls contacts de l'individu avec son milieu social, de ses rapports avec les forces collectives seules, et non pas, tout autant, de son contact avec le milieu physique et terrestre, avec la nature entière, et de l'expérience qu'il acquiert des forces cosmiques en général ?

2. Il semble manifeste au contraire, au point qu'on ose à peine le faire remarquer, que la simple existence de cérémonies ou de travaux réguliers, que la simple distinction des clans et des tribus et de leur place respective dans le camp, présupposent les catégories logiques et ne sont possibles que grâce à l'intervention préalable des idées de temps, d'espace, de causalité, au principe de contradiction, etc.

ne tenterait-elle pas, dès lors, de les soumettre à la critique, et la volonté, de s'en libérer? Le paradoxe de cette attitude semble être, en dernière analyse, de contester le retentissement de la pensée sur les actions de l'individu; pour nos sociologues la découverte d'une illusion ne la détruit pas[1]; il ne semble pas que, pour eux, les idées soient des forces. Sans doute, après cela, ils proclament l'action des représentations collectives, ils croient à l'efficacité de la science sociale, et par moments semblent inaugurer un idéalisme nouveau : mais ces représentations qu'ils déclarent seules agissantes, n'agissent que comme des forces inconscientes, à la manière de poids qui entraînent ou contraignent les actes, sans avoir jamais besoin d'être comprises. La pensée individuelle au moins, qui seule pourtant se connaît elle-même, est bien pour eux sans pouvoir et sans conséquence, comme elle est sans valeur et sans prestige obligatoire. Même lorsqu'ils font intervenir des représentations, c'est à la condition de les considérer en quelque sorte hors de la conscience, et ils s'arrêtent, satisfaits, devant le fait brut, sans vouloir chercher comment il agit. Ainsi, ayant à expliquer les formes modernes de la solidarité sociale, Durkheim en rend compte par les progrès de la division du travail ; et, à la division du travail elle-même, il donne pour causes les changements qui se produisent dans le volume et la densité des sociétés Il consacre toute une partie de son livre[2] à montrer que la recherche consciente du bonheur n'y joue aucun rôle, il ne veut à aucun prix que ce qui se passe dans les consciences individuelles puisse avoir une valeur causale. Or, son argumentation sur ce point est visiblement sophistique : elle consiste à établir que le bonheur est chose toute relative,

1. Durkheim, *De la Division du travail social,* p. 68-69. Cf. Lévy-Bruhl, *La morale et la science des mœurs*, passim.

2. *De la Division du travail social*, liv. II, p. 211-237.

que le primitif peut être aussi heureux dans la vie sauvage à laquelle il est adapté que le civilisé dans la sienne, qu'il n'a rien à gagner à la division du travail, et que même les complications de la civilisation sont sans doute liées à une diminution du bonheur individuel, comme en témoigne le nombre croissant des suicides; la civilisation n'est pas une fin, mais un effet. Mais la question n'est pas de savoir si, par la division du travail, les hommes deviennent réellement plus heureux, elle est de savoir s'ils ne croient pas le devenir; si ce n'est pas le sentiment de certaines gênes, l'espérance de certains avantages à acquérir, quand bien même ils se tromperaient dans leurs calculs, qui a dû les pousser à diviser davantage et à spécialiser leurs tâches. Aussi bien, le fait dernier devant lequel s'arrête Durkheim, c'est la multiplication des membres d'une société, et la concurrence plus âpre qui en résulte : mais d'où viennent ces phénomènes eux-mêmes et comment agissent-ils? N'est-ce pas sous forme de malaises ressentis ou de bonheurs désirés? de douleurs, et de remèdes, peut-être illusoires, que l'homme y apporte? Si la lutte pour la vie n'aboutit pas ici à la destruction directe du plus faible par le plus fort, mais les pousse l'un et l'autre à s'ingénier pour diversifier ou rendre plus productifs leurs efforts, n'est-ce pas parce qu'elle agit à travers des consciences et des pensées, suscite des sentiments et des idées, qui seuls rendent compte de ce qu'il y a d'humain dans nos manières d'agir? Prétendre qu'un fait social ne doit s'expliquer jamais que par un autre fait social, en faisant abstraction de la manière dont il retentit chez des êtres capables de penser et de vouloir, c'est proprement se mettre hors d'état de le comprendre.

Au fond, c'est le souci exclusif et un peu superstitieux de la rigueur scientifique qui est la source première de ces difficultés; ce sont les postulats méthodologiques de Durkheim

qui réagissent sur le contenu même de la doctrine. Cherchant le biais par où rendre positive l'étude des sociétés, il ne veut s'arrêter qu'à des faits objectifs, susceptibles d'être constatés du dehors, et il en vient ainsi à nier que les faits d'un ordre différent puissent être autre chose que de vaines apparences à la surface des consciences, des épiphénomènes individuels. Et aussi bien, il y a là un postulat qui, même au point de vue de la pure logique, est des plus contestables : partout, aux faits sociaux ou moraux eux-mêmes il veut substituer quelque phénomène saisissable du dehors qui leur soit équivalent, et il s'autorise pour cela du principe que « les mêmes effets proviennent des mêmes causes[1] », sans s'imposer, comme contre épreuve, de redescendre, démonstrativement ou par expérience, de la cause aux effets : et l'on ne pourrait guère le faire, en pareille matière, que par l'analyse des consciences individuelles. Or, rien n'est moins évident que cet axiome prétendu, lequel n'est nullement la réciproque nécessaire du principe que « les mêmes causes produisent les mêmes effets » : au moins lorsqu'il s'agit de relations abstraites telles que les envisage la science positive, il est manifeste que les mêmes effets peuvent être produits par des causes différentes, la mort par exemple par des maladies fort diverses, ou une même somme arithmétique par des combinaisons fort diverses d'unités : pourquoi n'en serait-il pas de même des variations juridiques, ou des règles éthiques, ou du nombre des suicides ? Encore une fois, en dehors de l'étude directe des consciences on ne peut atteindre, en matière sociale, d'explication véritable.

Ainsi, l'équivoque dernière de cette philosophie, — équivoque qui ne diminue d'ailleurs ni la fécondité de ses principes, ni l'intérêt durable des travaux qui s'en inspirent, — c'est son caractère exclusif, et, comme il arrive toujours, moins ce qu'elle

1. Cf. *Ibid.*, p. 35, 50.

affirme, l'action collective et ses lois, que ce qu'elle nie, l'existence et le rôle d'une réaction individuelle; ici encore, l'esprit positif rigoureux aboutit à contester la possibilité comme la nécessité de comprendre le fait pur, soit, comme savant pour expliquer vraiment, soit, comme homme, pour se conduire raisonnablement. Si les affirmations morales, religieuses ou logiques ne valent qu'en tant qu'elles contraignent socialement notre adhésion, sans que nous puissions ni les justifier, ni au fond les comprendre en elles-mêmes; si elle ne valent qu'en tant que faits, pourquoi le fait individuel à son tour, passion ou fantaisie personnelle, expression d'un tempérament, n'aurait-il pas les mêmes titres à se faire obéir? Il suffirait pour cela qu'il devînt le plus fort en nous; du point de vue que ce positivisme a adopté, en effet, la raison de l'individu est désarmée devant les forces qu'elle subit, aussi bien lorsqu'elles surgissent de ses instincts individuels que lorsqu'elles émanent du milieu social.

C'est, aussi bien, ce qu'un des avocats du traditionalisme réactionnaire nous rend le service de faire apparaître en pleine lumière. Lorsque, parti du « culte du moi », c'est-à-dire d'une sorte d'individualisme anarchique, il aboutit à l'affirmation de « l'énergie nationale » et au nationalisme intégral, M. Maurice Barrès ne modifie au fond ni ses principes ni son point de vue. On ne peut que constater des faits, en matière sociale comme ailleurs : ceci revient à dire que les règles sociales ou morales devront être obéies aussi longtemps qu'elles sont les plus fortes, autour de nous, mais aussi en nous-même; c'est donc moins, au fond, la tradition qui va en décider, que le tempérament de chacun, les sympathies ou les répugnances particulières que notre hérédité a déposées en nous. Sous ces vérités lorraines ou françaises dont on se réclame, il faut donc aller jusqu'à des vérités qui ne sont telles que pour chacun de

nous, parce qu'elles se confondent avec l'énergie de nos désirs ou l'intensité de nos sentiments. Le positivisme extrême est logiquement conduit ainsi, par son respect exclusif du fait pur et simple, à poser que le seul fait primitif, immédiat et indiscutable, c'est, pour chacun, ce qu'il sent, au moment où il le sent, comme et aussi longtemps qu'il le sent. Pris par ce biais et dans toute la rigueur de ses conséquences, non seulement un tel positivisme peut favoriser l'anti-intellectualisme, mais il ne peut qu'aboutir, dans les questions théoriques, à une doctrine de pur impressionnisme, dans les questions pratiques, à une morale du bon plaisir[1].

Ces conséquences, à vrai dire, sont le contraire exactement de celles qu'Emile Durkheim et son école tirent de leurs principes. Le rationalisme de nos sociologues reste très ferme d'intention, en même temps que leur respect du devoir et leur sens de la moralité apparaissent très profonds et très hauts. Mais il importait de noter pourtant le ferment d'anti-intellectualisme qui se cache dans leur positivisme même, et la double interprétation possible de certains de leurs principes; il importait de marquer le point commun d'où peuvent diverger, en sens contraires, le pur conformisme social et l'individualisme anarchiste, le respect positiviste du fait pur, comme donnée scientifique, et l'acceptation irrationaliste du fait pur, comme intuition immédiate.

1. Cf. D. Parodi, *Traditionalisme et Démocratie*, 1re partie, passim.

CHAPITRE VI

LA PHILOSOPHIE DE M. ÉMILE BOUTROUX

Tandis que le prestige de la science demeurait entier chez tous les penseurs que nous avons étudiés jusqu'ici, et qu'historiens, psychologues ou sociologues, même si leurs conclusions limitent singulièrement parfois ou contredisent leurs prétentions initiales, sont tous pourtant animés par l'espoir d'étendre à de nouveaux domaines la rigueur de la méthode expérimentale, — d'autres groupes de philosophes de ce temps demandent au contraire à la science ses titres, et la soumettent à l'analyse la plus défiante et la plus hostile.

§ 1. — Nous avons dit déjà comment, pendant tout le cours de la philosophie moderne, le problème de la liberté et du déterminisme n'a cessé de croître en importance; comment en France en particulier, et au XIXe siècle, il est apparu comme le problème philosophique par excellence, celui dont la solution engage à l'avance et entraîne la solution de tous les autres. Depuis Kant, en effet, il se présente, avec une précision inéluctable, comme le conflit de la conscience et de la science : la science, qui découvre et exige partout le plus rigoureux déterminisme, la conscience, qui, au point de vue

psychologique, croit trouver en elle-même l'intuition directe de son libre vouloir, et qui, au point de vue moral, semble l'exiger, comme condition et support de toute responsabilité. — Or, le respect, le culte de la science positive a été universel et absolu pendant tout le cours du XIXe siècle; et elle y a continué, avec une confiance entière et des succès sans cesse accrus, sa marche triomphale dans la voie qui lui avait été tracée, dès l'aurore de la pensée moderne, par Descartes : celle de l'universel mécanisme. Montrer que le problème du monde n'est qu'un problème de mécanique; qu'en se donnant l'étendue et le mouvement on doit pouvoir rendre compte de tous les phénomènes naturels, et de tous les ordres; qu'il n'y a dans l'univers que des éléments géométriquement déterminables et des forces qui leur sont inhérentes, et que selon que ces éléments et ces forces s'additionnent, s'équilibrent ou se combinent, ils produisent toute la variété apparente et sensible de l'univers; que, dès lors, si on les connaissait exactement tels qu'ils agissent à un certain moment, on en pourrait rigoureusement calculer n'importe quel effet, c'est-à-dire prévoir n'importe quel événement de la nature ou de l'histoire, événements qui n'en sont jamais que des résultantes parfaitement déterminées et fatales; ramener ainsi toute la diversité des apparences qualitatives à l'unité uniforme du mouvement, seule réalité véritable et objective; réduire les phénomènes les plus complexes et les plus hauts, les plus variés et les plus libres, aux plus simples et aux plus humbles, à l'inertie de la matière et aux transformations de l'énergie; expliquer son et chaleur, lumière et électricité, et bientôt la vie même, et peut être la conscience, par un jeu de mouvements; essayer enfin de découvrir et de se représenter la constitution intime et cachée des divers phénomènes naturels par des « hypothèses figuratives » appropriées, — tel avait

été, jusqu'à nos jours, le programme du mécanisme scientifique. Il est clair que, réduisant la physique et la chimie à la mécanique, le vital au physico-chimique, et concevant la conscience et la pensée comme des épiphénomènes qui doublent les mouvements cérébraux, il aboutissait à ne faire de l'être vivant et pensant lui-même qu'un automate un peu plus compliqué que les autres; son principe fondamental l'amenait à concevoir l'univers tout entier, sans en excepter l'homme et ses actes, comme exprimable par une équation mathématique rigoureuse. Rien ne se perd, rien ne se crée; il n'y a que des transformations; l'énergie se conserve : autant de formules qui équivalent à la négation pure et simple de tout libre-arbitre. On ne pouvait plus voir dans la liberté, de ce point de vue, qu'illusion, contradiction et absurdité.

En présence de cette antinomie, les philosophes devaient être naturellement amenés à examiner de près, à critiquer cette conception mécaniste de la science, voire la notion même de science. C'est l'attitude qu'avait prise Kant; mais, regardant la forme mécanique et mathématique comme essentielle à l'explication scientifique, et la science comme souveraine dans l'ordre des phénomènes, il s'était contenté d'affirmer, derrière les phénomènes, qui tous et intégralement relèvent d'elle, un monde de noumènes insaisissables. La connaissance scientifique était ainsi à la fois légitime, objective, certaine, et pourtant toute relative et symbolique; le fond des choses, la réalité vraie lui échappait. Seulement, en même temps que la science, c'étaient encore toutes les formes de la connaissance sensible et définie, la représentation concrète qui se déploie dans les cadres tout subjectifs de l'espace et du temps, comme la conception abstraite soumise aux catégories de l'entendement, qui devenaient

relatives, simplement apparentes et phénoménales. Kant résolvait bien l'antinomie, mais en jetant la suspicion sur la pensée tout entière. — La philosophie française du XIXe siècle avait reculé devant cette solution, et cherché des compromis.

L'éclectisme de Victor Cousin s'était contenté de déclarer que l'observation psychologique avait la même valeur que l'observation scientifique, et qu'elle découvrait dans la conscience le libre-arbitre comme un fait. Lorsqu'il s'agissait, après cela, de concilier ce fait avec les grands principes de la science, qu'il ne songeait pas, ne fût-ce qu'en raison de son incompétence, à critiquer sérieusement, il se satisfaisait en disant, ou bien, avec Descartes, que la volonté libre ne crée pas du mouvement, n'introduit pas de forces nouvelles dans le monde, mais change seulement la direction des forces existantes ; ou bien, que notre libre vouloir ne constitue pas une dérogation au principe de causalité, fondement de l'idée du déterminisme, puisque nos décisions ont bien des causes, à savoir nos motifs, mais non déterminantes ou contraignantes; ou enfin, il s'enhardissait parfois jusqu'à remarquer que le principe de la conservation de l'énergie ne se vérifie, et même ne se conçoit, que pour un système de forces *fermé*, mais que rien ne nous oblige à considérer l'univers infini comme un système de ce genre, comme un système clos.

Le néo-criticisme avait aborde le problème plus directement, et tendait déjà à rejeter comme illégitimes certaines des prétentions de la science. D'une part, il reconnaissait que le libre arbitre n'est pas un simple fait, susceptible d'une expérience immédiate; mais il croyait en trouver une démonstration décisive dans le principe fondamental qui lui faisait nier partout l'infini réalisé et le continu. Admettre en effet que tout fait a une cause implique que tout ce qui est cause par rapport à ce qui le suit dans le temps, est effet lui-même

par rapport à quelque chose qui le précède : c'est donc admettre une série de phénomènes, causes et effets les uns des autres, qui n'a ni point de départ initial, ni point d'arrêt dans son cours : cette série de causes et d'effets que suppose le déterminisme universel réalise donc l'infini, — c'est-à-dire qu'elle est contradictoire; donc il doit y avoir un premier commencement absolu à la série, donc elle peut comporter aussi des premiers commencements partiels, qui seront les actes libres. — L'existence et le succès du calcul des probabilités apparaissait en outre à Charles Renouvier comme supposant une pluralité d'événements rigoureusement et absolument possibles au même titre, c'est à dire également indéterminés ; car si tout était déterminé, il n'y aurait, à chaque moment, qu'un seul événement possible, qui serait en même temps nécessaire, et le calcul des probabilités n'aurait alors plus de sens ; s'il s'impose au contraire à la science moderne, c'est en entraînant avec lui la contingence radicale de certains futurs, ceux par exemple qui dépendent de l'activité humaine, et par suite il rend admissible une faculté de choisir librement entre les contraires. — De plus encore, rejetant le noumène kantien et admettant l'universel phénoménisme de Hume, Renouvier montrait avec profondeur que, du point de vue d'un empirisme conséquent, et même du strict positivisme, la nécessité du déterminisme universel disparaît : puisque nous ne saisissons nulle part l'action productrice, que nous ne savons jamais *comment* la cause produit ou devient l'effet, une loi scientifique ne peut plus être pour nous qu'une succession constante, une « harmonie préétablie » : de quel droit dès lors aller au delà du caractère *habituel* de cette constance, de quel droit surtout l'étendre aux ordres de phénomènes où nous ne la constatons pas, où elle semble même en défaut, tels que les actes humains ? La science ne peut donc affirmer rien de plus que certaines

successions régulières de phénomènes, lesquels sont et restent entre eux hétérogènes et discontinus, et tous réels au même titre. — Enfin, la thèse essentielle de Renouvier, sa thèse de la liberté de l'affirmation et de la croyance, lui permet de souligner tout ce qu'il y a d'indémontré et d'indémontrable, de simplement probable, dans la plupart des grandes théories scientifiques obtenues par induction, tout ce qu'il y a de postulats, librement posés et conventionnellement acceptés, dans les principes ou les définitions des sciences *a priori*. La conservation de l'énergie, simple objet de croyance plus ou moins vraisemblable si on la considère comme inductivement tirée de l'expérience, ne semble s'imposer dans sa généralisation universelle que parce qu'elle a été conventionnellement érigée en axiome, ou en principe, ou mieux, en postulat. — Et c'est en adoptant plus ou moins nettement cette conception renouviériste de l'affirmation que, dans la période contemporaine encore, des philosophes singulièrement vigoureux et pénétrants, comme Victor Brochard [1] et Louis Liard [2], essayent d'expliquer, l'un la part de la volonté dans l'erreur et les bornes de la nécessité rationnelle; l'autre, avec l'impuissance de la science positive à trancher les questions ultimes et à se continuer démonstrativement en métaphysique, la légitimité aussi d'une foi extra scientifique, en matières morales. Ainsi les prétentions exclusives de l'esprit positif se trouvaient singulièrement limitées [3].

1. 1848-1907 : *De l'Erreur*.

2. 1846-1917 : *la Science positive et la Métaphysique*. (F. Alcan). — Du même auteur : *Définitions géométriques et définitions empiriques; les Logiciens anglais contemporains* (F. Alcan); traité de *Logique ; Descartes*. (F. Alcan).

3. La doctrine renouviériste a été représentée et développpée de nos jours avec une grande autorité par Fr. Pillon, qui lui a consacré toute son activité de penseur, d'historien et de directeur de l'*Année Philosophique;* et encore, avec une ingéniosité subtile, une grande richesse de

Pour le spiritualisme approfondi de Félix Ravaisson enfin, la conciliation de la liberté et de la science n'était cherchée, ni dans la scission des deux mondes, phénoménal et nouménal, comme chez Kant, ni dans le phénoménisme discontinu du néo-criticisme, mais plutôt, conformément à la grande tradition classique, dans une sorte de progrès dialectique, d'approximation idéale, qui nous permettrait de reconnaître jusque dans la matière quelque chose comme un engourdissement de l'esprit, et dans le déterminisme mécaniste comme l'inertie et le relâchement d'une force virtuellement maîtresse de soi et capable de se ressaisir. La science s'abuse en prétendant ramener les formes supérieures de la réalité aux inférieures ; il y a comme une hiérarchie des genres de l'être et des idées, et les plus inférieures sont les annonciatrices, en même temps que les auxiliaires des formes les plus hautes; ainsi l'ordre des causes efficientes, que saisit seul la science positive, appelle l'ordre des causes finales et lui reste subordonné; la science nous donne des choses une connaissance, non pas inexacte, mais incomplète et équivoque : elle ne peut s'interpréter qu'à la lumière de la métaphysique.

* * *

§ 2. — Ces doctrines préparaient une critique véritable de la connaissance scientifique, mais cette critique restait à faire. Chacune, en effet, tirait de ses principes propres certaines conséquences relatives à la science, à sa nature et à sa valeur, mais elles semblaient toutes vouloir les lui appliquer comme du dehors et en quelque sorte les lui imposer d'autorité. C'est direc-

suggestions, et d'ailleurs une pleine liberté critique, par M. Lionel Dauriac : *Des notions de matière et de force dans les sciences de la nature*, 1878; *Croyance et Réalité*, 1889 (F. Alcan), nombreux articles dans l'*Année Philosophique*. Nous ne parlons pas ici d'O. Hamelin, dont la pensée déborde nettement les cadres du néo-criticisme.

tement aux postulats de la science, à ses résultats et à ses lois, aux notions du déterminisme universel et de la conservation de l'énergie telles que les entendent les techniciens eux-mêmes, que s'est attaqué hardiment M. Emile Boutroux [1].

Historien éminent de la philosophie, il a donné, nous l'avons dit, sur Socrate, sur Aristote, sur Leibniz, sur Pascal, sur Kant des études qui ont fait époque ; mais toutes les œuvres où se révèle sa pensée originale tournent autour de ce problème unique : que valent le mécanisme et le déterminisme scientifiques ? Tel est l'objet de son livre sur l'*Idée de loi naturelle* (1894), tel était l'objet de sa fameuse thèse pour le doctorat, soutenue en 1874, et dont le titre est déjà un programme : *De la contingence des lois de la nature* ; et c'est encore là qu'il trouve la conclusion de son œuvre la plus récente : *Science et Religion* (1908) [2]. — Dans ces divers ouvrages, la préoccupation est constante de suivre les savants sur leur propre terrain et de discuter leurs conclusions telles qu'ils les conçoivent eux-mêmes ; mais on y voit nettement néanmoins se prolonger le mouvement d'idées inauguré par Ravaisson, à qui sa thèse est dédiée ; l'influence s'y découvre aisément de toutes les grandes métaphysiques classiques, d'Aristote et de Leibniz, de Kant et de Schelling surtout : on y retrouve la notion d'une dialectique progressive, finaliste et libre, des choses vers la conscience, du fait vers l'idée, par l'attrait du beau et du bien ; et d'autre part, si différents qu'en soient l'inspiration première et en quelque sorte l'accent, on y rejoint quelques-unes des thèses du néo-criticisme de Renouvier, lequel, d'ailleurs, dès l'apparition du premier livre de M. Boutroux, s'est empressé d'en faire siennes les conclu-

1. Né en 1845.

2. A signaler encore du même auteur sa thèse latine : *De Veritatibus æternis apud Cartesium*, 1874 ; ses *Questions de Morale et d'Education*, et ses études d'histoire de la philosophie citées au chapitre III. En outre, un assez grand nombre d'articles et de discours.

sions : critique des prétendus axiomes du mécanisme, où il ne faudrait voir en réalité que des postulats ; discontinuité et irréductibilité des divers genres de l'être, entre lesquels peut ainsi s'insérer en quelque sorte la contingence d'abord et puis la liberté.

On regarde d'ordinaire la science comme découvrant entre les phénomènes des relations de nécessité absolue. M. Boutroux, dans sa thèse de 1874, commençait donc, selon une méthode toute dialectique encore, infiniment ingénieuse d'ailleurs et subtile, par établir quels sont les types divers, quelles sont les conditions de la nécessité [1].

A vrai dire, la nécessité pure, absolue, ne lui paraît appartenir à la rigueur qu'aux axiomes logiques, et encore à la condition qu'ils restent vides de toute matière, au point d'en paraître insignifiants : la seule proposition absolument nécessaire en soi est l'axiome de l'identité, A = A. — Il n'y a donc qu'un seul problème qui se pose légitimement lorsqu'il s'agit de l'univers : celui de savoir à quel signe s'y reconnaît la nécessité relative, celle qui nous permet d'affirmer une certaine proposition comme nécessairement vraie, à condition d'en admettre d'abord une certaine autre, — la nécessité qui se démontrerait par un syllogisme. Pour que la science supposée parfaite pût démontrer l'entière nécessité des phénomènes de la nature, il faudrait qu'elle pût démontrer par simple analyse qu'ils découlent les uns des autres et étaient impliqués dès l'origine les uns dans les autres ; bien plus, même alors, quand on pourrait établir que A = a + b + c, il resterait toujours à rendre compte de la synthèse de a, b, c en A, des parties dans le tout, « car la multiplicité ne contient pas la raison de l'unité [2]. »

1. *De la Contingence des lois de la Nature* (F. Alcan), Ch. Ier, *de la Nécessité.*

2. *Ibid.*, p. 9.

On peut trouver un second type de nécessité dans les synthèses nécessaires *a priori* à la manière de Kant : on n'aurait pas à rendre compte de ce qui produit la nécessité de ces synthèses, mais on constaterait que notre esprit est ainsi fait que nous ne pouvons pas nous en passer, ni penser sans elles. La plus importante de ces synthèses serait le principe de causalité.

Enfin, un type inférieur encore de nécessité serait celle des synthèses empiriques : tirées de l'expérience, elles peuvent établir seulement ce qui est, et non que les choses n'auraient pas pu être autrement; mais au moins elles peuvent prouver par induction qu'en fait il y a entre les phénomènes une relation rigoureuse et constante; cela suffirait déjà pour que « le moindre changement de détail indiquât le bouleversement de l'univers[1]. »

§ 3. — Armé de cette triple conception de la nécessité, — nécessité analytique, nécessité synthétique *a priori*, nécessité synthétique *a posteriori*, — M. Boutroux va passer en revue les divers domaines de la nature, les divers objets de la science positive : pour chacun d'eux il s'agira de se demander si l'on arrive à y établir la nécessité sous ces diverses formes, ou du moins sous l'une ou l'autre d'entre elles[2].

Et tout d'abord, la première, la plus humble idée que nous puissions prendre de l'univers, c'est que simplement *il est* : or l'existence, l'être, peuvent-ils être démontrés nécessaires? M. Bergson, plus tard, tendra à l'admettre[3]; mais M. Boutroux raisonne dialectiquement ainsi : puisque, avant l'être, il n'y a rien que le pur possible, démontrer la nécessité de l'être, ce serait établir que l'existence dérive nécessairement de la possibilité; or, on peut montrer au contraire que l'existence

1. *Ibid.*, p. 14.

2. *Ibid.*, ch. II, *de l'Être*.

3. Voir plus bas, chap. VIII.

n'en peut pas dériver analytiquement, puisque l'idée de l'être, c'est l'idée du possible plus quelque chose, qui est l'existence même ; qu'elle n'est pas non plus liée *a priori* au possible, puisque les deux notions se définissent justement par leur opposition même ; la relation en est donc suggérée par l'expérience. Mais l'expérience ne peut pas montrer que le possible devient nécessairement l'être, puisque la première notion déborde infiniment la seconde, et qu'une foule de choses nous paraissent possibles, ou en tout cas l'ont été, qui ne sont pas ou ne sont plus réelles. L'existence n'est donc pas nécessaire en soi, il n'était pas nécessaire que quelque chose existât.

Mais peut-être, du moment que quelque chose existe, est-ce sa nature propre de contenir, de porter en soi-même la nécessité ? Ce serait le cas si tous les phénomènes de l'univers étaient reliés entre eux par la loi de causalité. M. Boutroux s'efforce donc de faire voir que le rapport de cause à effet à son tour n'est pas analytique, puisque, dans l'idée qu'un phénomène est ou se produit, je ne puis pas trouver analytiquement l'idée d'un autre phénomène qui l'a fait être ; et ce n'est pas non plus une synthèse *a priori*, puisque c'est visiblement l'expérience qui en suggère la première idée ; enfin, — et c'est ici le moment essentiel de l'argumentation, jusque-là un peu abstruse et peut-être discutable, — l'expérience ne peut pas non plus établir la nécessité empirique de la relation de causalité : l'expérience ne peut jamais prouver que l'effet était entièrement déterminé par la cause, qu'il n'y ajoute rien ou n'en laisse rien perdre, et qu'il n'aurait pas pu, la cause restant la même, être, même dans le détail, autre qu'il n'a été. Les déterminismes que nous constatons, que nous pouvons atteindre par nos instruments de mesure les plus délicats, ne sont jamais qu'approximatifs : « Toute

constatation expérimentale se réduit à resserrer la valeur de l'élément mesurable dans les phénomèmes entre des limites aussi rapprochées que possible. Jamais on n'atteint le point précis où le phénomène commence et finit réellement [1]. » Aussi bien, comment se pourrait-il qu'un effet fût intégralement identique à sa cause? « Serait-ce encore... un effet, un changement, s'il ne différait de l'antécédent ni par la quantité, ni par la qualité? » Pour que la cause contînt vraiment tout ce qu'il faut pour expliquer l'effet, il faudrait qu'elle contînt cela même « en quoi l'effet se distingue d'elle, cette apparition d'un élément nouveau, qui est la condition indispensable d'un rapport de causalité [2] ». Quand les mécanistes nous disent que rien ne se perd et que rien ne se crée, frappés de ce qu'il semble y avoir de permanent dans l'univers, ils ferment les yeux à une autre apparence encore plus manifeste en lui, et c'est celle de l'universel changement : tout semble se renouveler incessamment dans la nature. La science nous dit sans doute que, sous cet écoulement superficiel, les relations demeurent absolument constantes, et que rien ne se crée donc en réalité : mais elle ne peut le prouver par des mesures indiscutables, puisqu'on peut toujours admettre des variations, des créations assez petites pour échapper à nos mesures; et il reste vraisemblable que les relations entre les phénomènes, c'est-à-dire les lois, changent elles-mêmes comme les phénomènes, quoique lentement et insensiblement. — A vrai dire, il reste prouvé que les changements de la nature dépendent les uns des autres, mais non pas qu'ils sont exactement déterminés les uns par les autres, ni assez exactement équivalents les uns aux autres pour qu'au total rien ne change. Bien mieux, quelque

1. *Ibid.*, p. 24.
2. *Ibid.*, p. 25-26.

chose à coup sûr change, sans comporter d'équivalence intelligible entre les formes successives : c'est l'aspect, la qualité sous laquelle les phénomènes nous apparaissent, et qui fait toute leur réalité pour nous. Les lois ne dominent donc pas les phénomènes d'une nécessité tyrannique et immuable : elles sont le rythme même de leur mouvement ; « les lois sont le lit où passe le torrent des faits : ils l'ont creusé, bien qu'ils le suivent [1] ».

§ 4. — La même méthode, tout abstraite et idéologique, va servir maintenant à M. Boutroux pour établir qu'un élément de contingence, possible et vraisemblable, se retrouve en effet chaque fois qu'il s'agit de passer d'une forme de l'existence à une autre plus haute [2]; partout la science est impuissante à démontrer, soit comme relation analytique, soit comme synthèse *a priori*, soit comme synthèse expérimentale, la nécessité rigoureuse de ce passage. Ainsi, si l'existence est chose contingente, de même est contingente l'existence des *genres*, et tout ce jeu de ressemblances et de différences qui nous permet de classer les êtres, de les distribuer en groupes mutuellement subordonnés et où des caractères constants se coordonnent; tout ce qui, en un mot, permet à l'esprit de dominer, par l'unité du concept, l'infinie multiplicité des objets et des êtres.

Et d'abord, les propriétés mathématiques qui rendent pensable pour nous la matière, à savoir l'étendue, le mouvement et la durée, « renferment un élément nouveau, hétérogène, irréductible : la continuité [3] »; elles ne dérivent donc pas logiquement des notions antérieures. Quant à leur nécessité en fait, comment l'expérience l'établirait-elle, puis-

1. *Ibid.*, p. 39.
2. Chap. III : *Des Genres;* Ch. IV : *De la Matière;* Ch. V : *Des Corps.*
3. *Ibid.*, p. 46.

qu'elle croit constater l'existence des phénomènes spirituels, la pensée, le sentiment, qui semblent étrangers, sinon à la durée, du moins au mouvement et à l'étendue? — Invoquera-t-on l'idée de la permanence de la matière et de la force? Elle n'est pas non plus nécessaire : ni *a priori*, « car l'étendue et le mouvement ne changeraient pas de nature pour augmenter, l'une de grandeur, l'autre de vitesse ou de durée » ; ni en fait, à moins que, par un cercle vicieux manifeste, « on ne considère les faits comme nécessaires au nom d'un principe dont la légitimité ne repose que sur l'observation des faits [1] ».

Et il importe de noter la portée de ces discussions : il ne s'agit pas, pour M. Boutroux, de *concilier* la loi de la conservation de la force avec une certaine contingence subsistant dans les choses : il soutient hardiment que cette loi « n'est pas l'expression nécessaire de la nature des choses » ; l'expérience ne saurait nous l'imposer, car, d'une part, « l'homme ne peut jamais constater une égalité absolue », et d'autre part, cette égalité même fût-elle établie, la résultante « est quelque chose de nouveau par rapport aux antécédents ». « La loi fixe recule devant l'observateur ». On peut donc admettre que le principe de la permanence absolue de la quantité ne s'applique pas exactement aux choses réelles : « celles-ci ont un fond de vie et de changement qui ne s'épuise jamais » ; mais comme, s'il y a des variations contingentes dans les choses, elles sont sans doute très petites et continues, qu'elles agissent par leur nombre, leur durée et leur convergence plutôt que par leur intensité, on comprend que l'homme ne puisse en vérifier directement l'existence[2].

De même les corps, avec les propriétés physiques ou chimiques qui les caractérisent, apparaîtront comme irréduc-

1. *Ibid.*, p. 52-54.

2. *Ibid.*, p. 57-69.

tibles à la matière brute et aux lois simplement mathématiques et mécaniques qui la gouvernent. On dit que la science réduit les qualités sensibles au mouvement : elle ne fait, à vrai dire, que montrer « sous la chaleur, sous la lumière, etc., des mouvements d'une nature spéciale, conditions des phénomènes proprement dits » ; peut-être un corps qui agit sur nos différents sens « comprend-il en réalité autant d'agents distincts qu'il cause de sensations diverses » : « la matière ébranlée semble n'être dans les corps que *le véhicule de qualités supérieures.* [1] » — Objectera-t-on qu'on peut mesurer celles-ci à l'aide de celle-là ? Mais, outre le caractère approximatif de ces mesures, « est-il certain que l'ordre mécanique impliqué dans l'ordre physique en soit à la lettre l'équivalent ? » Pour qu'il apparaisse au contraire que « le monde physique n'est sans doute pas immuable », que « la quantité d'action physique peut augmenter ou diminuer dans l'univers », il suffira de laisser de côté la partie mathématique des sciences physiques pour en considérer la partie descriptive : or, n'est-ce pas, en effet, ce que celle-ci semble nous montrer au cours des siècles, s'il est vrai « qu'une matière cosmique élémentaire et diffuse, presque aussi uniforme que l'espace lui-même, s'est peu à peu concentrée pour former des centres doués de chaleur et de lumière ; et que du sein des astres est sortie une variété infinie de corps, de plus en plus riches en propriétés physiques et chimiques ? [2] »

On conçoit comment des conclusions analogues peuvent dériver plus aisément encore de l'étude de la vie d'abord, de la pensée ensuite [3]. La loi suprême du monde vivant semble être « la permanence des types et de la matière organique

1. *Ibid.*, p. 64, 67.
2. *Ibid.*, p. 70, 74, 71
3. Ch. VI. *Des Êtres vivants;* Ch. VII : *De l'homme.*

elle-même, en un mot la conservation de la vie » ; et l'élément de changement devient ici plus essentiel qu'il n'était apparu encore, puisque les lois en biologie n'expriment plus une permanence, mais une évolution, une direction. On peut penser que la quantité de vie ne demeure pas constante dans l'univers. Et pour l'homme, son caractère même est né de l'action, et par conséquent dépend d'elle : ce n'est pas l'immobilité qui est le trait dominant de sa nature, c'est le changement, — progrès ou décadence[1].

L'on voit dès lors comment va conclure une telle philosophie : c'est qu'il est faux de placer la substance des êtres dans un élément immuable, et d'expliquer jusqu'au bout le changement par la nature de cette substance ; rien de réel ne présente ce caractère d'immutabilité, « il ne se rencontre que dans l'objet purement idéal d'une science tout à fait abstraite[2] ». Les sciences qu'on peut appeler statiques « ne semblent en somme avoir d'autre rôle que de déduire les conséquences de conditions posées, dans l'hypothèse où ces conditions seraient exactement déterminées et où la quantité d'être ne subirait aucune variation : elles ne prétendent pas en elles-mêmes être exactement conformes à la réalité objective[3]. » « Tout ce qui vit, peut-être tout ce qui est réel, semble incompatible par essence avec l'exactitude, l'unité, l'immutabilité d'une formule[4] ». Ce n'est donc pas la substance des choses qui doit être l'objet suprême de nos recherches, c'est leur histoire[5]. Et l'univers nous apparaît alors, selon une vue à demi-aristotélique, comme un progrès, une hiérarchie de formes, « superposées les unes aux autres, quoique reliées entre

1. *Ibid.*, p. 123.
2. *Ibid.*, p. 130.
3. *Ibid.*, p. 144.
4. *Ibid.*, p. 122.
5. *Ibid.*, p. 145.

elles peut-être par des gradations, c'est-à-dire des additions tout à fait insensibles [1] ».

*
* *

§ 5. — C'est le même dessein, c'est la même démonstration que M. Boutroux a repris dans un cours professé à la Sorbonne en 1892-1893, et dont les notes ont donné naissance au livre sur *L'Idée de loi naturelle* (1894). Mais la méthode est cette fois sensiblement différente, et traduit par là même le mouvement des esprits de sa génération : on a appris de plus en plus à se défier des idées pures, on a compté de moins en moins sur la raison pour déterminer le vrai ou découvrir l'erreur par ses seules forces. La thèse de 1874 procédait par déduction et critique abstraite, par discussion *a priori* des pures notions ; et elle aboutissait à une hiérarchie de formes : le possible, l'être, la notion, la matière, les corps, le vivant, l'homme. C'est par analyse et induction que la question est reprise en 1892, en partant des sciences données et de leurs résultats, en empruntant aux savants eux-mêmes leur langage et leur point de vue ; le livre nouveau est une œuvre de philosophie des sciences autant que de dialectique et de métaphysique. Il s'agit de classer les diverses espèces de lois que nous offrent les sciences positives et d'en déterminer les rapports, de rechercher si elles peuvent se ramener les unes aux autres, ou si chacune admet quelque élément ou quelque postulat original ; de préciser ainsi quelle en est la valeur objective, dans quelle mesure elles expriment la nature des choses, ou ce qu'elles en laissent au contraire échapper ; et par là enfin, d'établir leur signification en ce qui regarde le déterminisme de la nature et la place laissée à la liberté humaine.

1. *Ibid.*, p. 138.

Les conclusions générales sont, après cela, les mêmes d'un livre à l'autre. Pourtant, quelques idées apparaissent ici plus en lumière ou sous une forme un peu différente, se précisent ou se modifient en quelque mesure. — La contingence, telle qu'elle était présentée dans le premier ouvrage, était double; nous en retrouvons ici les deux formes d'une part, contingence logique, hétérogénéité des notions; d'autre part, contingence extérieure, réalisée dans la nature même. A chaque fois que nous passions d'une forme de l'être à l'autre, ou d'un type de lois à un autre, nous voyions apparaître quelque aspect de la réalité inédit, de moins en moins capable d'être déduit analytiquement des précédents, de moins en moins intelligible, si le type de l'intelligibilité est la pure identité logique, de plus en plus original, variable et libre. Et d'autre part, à chaque étape aussi nous devions reconnaître que les lois ainsi définies ne se laissaient pas vérifier exactement, ne se retrouvaient qu'à peu près dans l'expérience, et grâce seulement à d'opportunes abstractions. L'idée reparaît avec plus de force et se précise maintenant, sous une forme plus concrète, autour du problème du mécanisme.

Depuis Descartes les savants modernes ont espéré rencontrer « un point de coïncidence entre le sensible et le mathématique », ils ont voulu considérer les choses comme « des déterminations particulières des essences mathématiques » : ce sont donc « les mathématiques qui communiquent à la science leur nécessité... Nous croyons que tout est déterminé nécessairement, parce que nous croyons que tout en réalité est mathématique. Telle est la racine du déterminisme moderne ». Or, avant tout, les mathématiques sont-elles en elles-mêmes parfaitement intelligibles? Non : « sous les noms divers de jugements synthétiques *a priori*, postulats, définitions, axiomes,

faits fondamentaux, les mathématiciens philosophes admettent, soit comme venant de l'expérience, soit comme venant de l'esprit, des principes bruts et impénétrables ». — D'autre part. l'application des mathématiques à l'expérience n'est possible que grâce à l'abstraction : dans les données de l'expérience « l'homme circonscrit lui-même le champ de ses investigations, il se propose de ne considérer qu'un certain ordre de manifestations de la nature, celui-là même qui donne prise à la mesure et au nombre, et de faire abstraction des autres ». Ce n'est que « grâce à cette délimitation arbitraire qu'on a affaire à un objet qui comporte sensiblement la détermination mathématique. » — Idée capitale, qui devait faire fortune parmi nos contemporains.

De là deux groupes de lois et de sciences. Les premières, qui portent sur le statique, aboutissent à des relations de coexistence et de constance : c'est la mécanique, la physique, et la chimie. Là se rencontre, à vrai dire, une nécessité assez rigide, sensiblement vérifiée par l'observation, mais elle est tout hypothétique : on a laissé de côté dans les choses tout ce qui est qualité et principe de changement spontané ; on est donc en réalité « incapable de déterminer le détail et le mode de réalisation des phénomènes. »

C'est que les lois scientifiques ne font qu'établir des barrières, — les limites du possible et de l'impossible, — mais assez larges et lointaines pour ne pas fixer le détail des êtres ou des faits, et ne pas gêner notre action. Tel est déjà le cas des lois logiques ; elles sont bien, si l'on veut, absolument nécessaires ; « mais ce qui fait leur force fait aussi leur faiblesse » : elles laissent indéterminées les choses auxquelles elles s'appliquent ; elle ne m'empêcheraient même pas de croire, si je le voulais, que la réalité soit contradictoire avec elle-même : « quand je dis que A est A, je ne m'interdis nullement de supposer que

A est en soi dépourvu d'identité[1]. » De même pour les lois des sciences de la nature : « Ce sont des barrières analogues, plus étroites seulement et plus voisines des choses, mais qui laissent les phénomènes en partie indéterminés. » C'est par abstraction et construction artificielle que nous isolons un monde d'atomes et de forces mécaniques et le considérons comme se suffisant à lui-même : ce monde, dans la réalité, ne se suffit pas ; les mouvements mécaniques n'y peuvent être isolés des phénomènes physiques et organiques ; et rien ne prouve dès lors que « le support réel des phénomènes dits mécaniques soit lui-même mécanique et soumis au déterminisme[2]. » Par là il redevient concevable que des aspects de la réalité négligés par la science réagissent sur ceux qu'elle étudie exclusivement. Ainsi, la nécessité logique et même mathématique « régit la surface des choses, mais n'en détermine pas la nature... C'est un maître absolu, mais infiniment éloigné de nous ; une barrière infranchissable, mais en deçà de laquelle il y a plus d'espace que nous n'en pourrions jamais embrasser[3]. »

Les sciences du second groupe au contraire, — sciences biologiques, psychologiques et sociales, — portent sur les êtres concrets eux-mêmes, et veulent traiter scientifiquement ces aspects précisément de la réalité dont les premières avaient dû faire abstraction pour atteindre à la forme mécanique et mathématique rigoureuse. Aussi ne parviennent-elles guère à se constituer positivement, à être des sciences au même sens que les premières : les lois qu'elles dégagent ne peuvent plus être des lois de coexistence, mais des lois de changement ou d'évolution, des lois historiques ; elles n'ont ni la permanence

1. *L'idée de loi naturelle*, p. 18. (F. Alcan).
2. *Ibid.*, p. 49-50.
3. *Ibid.*, p. 192.

ni l'identité des autres. Parviendraient-elles même à découvrir un élément stable par où la mesure pût s'appliquer à leur objet, ce ne serait qu'en faisant abstraction à leur tour de quelque autre élément, irréductible à la nécessité. Si bien qu'en fin de compte, de deux choses l'une : ou l'on entend réduire absolument au mécanisme ce « dedans » des choses qu'avaient réservé les sciences abstraites, et ce sera, en le réduisant à de simples relations mathématiques, faire de l'objet des diverses sciences« des abstractions sans base; » « les concepts scientifiques, intelligibles comme mesure de la réalité, perdront toute signification si l'on veut que la mesure ne mesure finalement qu'elle-même » : on aboutirait ainsi au nihilisme. — Ou bien on ne poussera la réduction que jusqu'à un certain point : et ce sera laisser subsister en dehors d'elle quelque chose d'irréductible, — en psychologie par exemple l'esprit lui-même,« et avec lui la possibilité d'une métaphysique spiritualiste. »

De là une distinction importante et originale : il ne faut pas confondre déterminisme et nécessité. « La nécessité exprime l'impossibilité qu'une chose soit autrement qu'elle n'est : le déterminisme représente l'ensemble des conditions qui font que le phénomène doit être posé tel qu'il est. » Or, les circonstances qui déterminent un phénomène restent essentiellement expérimentales, elles n'expriment plus une condition d'intelligibilité, nécessaire sous peine de contradiction, mais des conditions de réalité, données en fait, dont le contraire ne serait ni plus ni moins intelligible qu'elles-mêmes, un ordre d'apparition dans le temps, une évolution, une généalogie, une histoire : et rien n'empêcherait que, parmi, ces conditions, une causalité libre vînt s'intercaler. A mesure que nous nous approchons de la vie et de la pensée, c'est-à-dire de la réalité la plus concrète, en nous éloignant des abstractions logiques ou

mathématiques, les êtres sont mieux déterminés, dans leurs détails, leurs traits particuliers, leur nature propre ; mais, dans la même mesure, le processus de leur apparition est moins intelligible, moins nécessaire logiquement ; il devient plus complexe et plus obscur, « moins réductible à cette liaison analytique qui seule serait la nécessité. » « Ou nécessité sans déterminisme, ou déterminisme sans nécessité, voilà donc le dilemme [1]. »

§ 6. — C'est par là qu'un troisième et nouvel aspect de la contingence se définit de plus en plus. Non seulement les diverses notions scientifiques, les divers types de lois naturelles, sont logiquement contingents par rapport les uns aux autres, c'est-à-dire ne peuvent pas se dériver les uns des autres analytiquement ; non seulement les phénomènes extérieurs peuvent être conçus comme plus ou moins contingents à l'égard des lois, parce qu'ils ne les vérifient jamais qu'approximativement, et qu'il n'y a jamais de mesures exactes ; mais, en outre, les notions directrices de chaque science, les théories et les lois, à les prendre chacune en elle-même peuvent être dites contingentes, à la fois encore à l'égard de la nature et à l'égard de la pensée, parce qu'elles apparaissent comme des *inventions de l'esprit*, ingénieuses et personnelles, fruit de son art plutôt que de la nécessité. — Au lieu de voir dans les catégories de l'entendement, dans la relation causale par exemple, la loi profonde de la réalité elle-même, Kant avait conçu que cette réalité pouvait, comme chose en soi, être soustraite à la nécessité que nous lui imposons pour la penser : la causalité scientifique était la forme, l'œuvre même de l'esprit. Seulement, pour lui, cette œuvre était nécessaire à son tour : elle exprimait une nécessité subjective, si elle ne reflétait plus une nécessité

1. *Ibid.*, p. 60.

objective; elle était inhérente et essentielle à la pensée même, qui ne pourrait rien concevoir en dehors d'elle; l'universalité et la nécessité restaient le caractère et le signe distinctif de nos jugements synthétiques *à priori*. Or, se demande M. Boutroux, puisque ces jugements, en tant que synthétiques, c'est-à-dire irréductibles analytiquement, sont en leur fond inintelligibles, sommes-nous sûrs qu'ils s'imposent absolument à nous? Peut-être que les diverses espèces de lois par lesquelles nous pensons les choses ne sont pas plus purement *a priori* que purement empiriques : « elles sont un mélange d'*a priori* et *d'a posterori* ». Elles sont des symboles, des méthodes, des artifices, par lesquels l'esprit se met en mesure de penser les choses; des créations de l'esprit, opérées, « grâce aux ressources de l'esprit », à propos et en vue de l'expérience. Les mathématiques, par exemple, sont ainsi une adaptation volontaire et intelligente de la pensée aux choses; elles fournissent « les formes qui permettront de surmonter la diversité qualitative [1] » ; en fait, elles se sont constituées et perfectionnées par un travail de généralisation, qui consiste à *imaginer* des axiomes et des définitions propres à permettre que les démonstrations se développent « avec le plus de continuité, le moins de lacunes possible ». D'où il suit que d'autres mathématiques que la nôtre seraient possibles ; et si nous tenons à la nôtre, c'est uniquement par ce qu'elle est « plus simple ou plus commode pour comprendre les phénomènes extérieurs ». De même, d'une façon plus générale, « le concept de loi est le produit de *l'effort* que nous faisons pour adapter les choses à notre esprit, pour les exprimer par les symboles dont nous disposons pour que les mathématiques puissent s'unir à elles » ; ce sont « les compromis les moins défectueux »

1. *Ibid.*, p. 24-25.

pour arriver à cette fin[1]. Aussi, dans toutes nos sciences, l'analyse des principes et des méthodes décèle « mainte détermination contingente, maint artifice admis surtout parce qu'il réussit[2] ».

§ 7. — De cette vue, dont l'action sur notre temps a été si considérable, des conséquences importantes découlent, dont on trouve l'expression la plus nette dans le dernier ouvrage de M. Boutroux, *Science et Religion,* mais qui étaient indiquées déjà dans les œuvres antérieures. Avant tout, les lois scientifiques ne sont peut-être pas immuables, car elles participent d'une double mobilité : mobilité dans les choses elles-mêmes, d'abord, si leur caractère suprême peut-être c'est qu'il y a du changement en elles ; mobilité dans notre esprit ensuite, si nos créations pour penser les choses peuvent devenir de plus en plus ingénieuses et adéquates. Ni la science, ni l'esprit scientifique, ni la raison même ne sont absolument fixes ni figés ; au lieu de la nécessité et de l'immobilité éternelle qu'y supposait le rationalisme classique, et encore la critique de Kant, il faut se refuser à y voir « quelque chose de tout fait et de donné » ; « l'esprit scientifique se forme lui-même à mesure que la science se crée et progresse ». « Ce que nous appelons les catégories de l'entendement n'est que l'ensemble des habitudes que l'esprit a contractées en se travaillant pour s'assimiler les phénomènes. Il les adapte à ses fins, et il s'adapte à leur nature. C'est par un compromis que se fait l'accord ». La raison elle-même est donc pour ainsi dire contingente par rapport à soi, elle est progressive, elle est libre, et créatrice de soi en même temps que de ses œuvres : « Vitalité et souplesse sont en raison directe l'une de l'autre[3] ».

1. *Ibid.*, p. 137-139
2. *Ibid.*, p. 137.
3. *Science et Religion*, p. 348, 375.

De là cette deuxième conséquence : c'est que la raison est quelque chose d'autre, de plus large et que l'esprit scientifique, et que l'intelligence proprement dite. La raison scientifique est la raison en tant que formée et déterminée par la culture des sciences. La raison prise dans toute sa compréhension, est le point de vue sur les choses que détermine dans l'âme humaine « *l'ensemble de ses rapports avec elles* ». « Il faut que l'esprit scientifique reconnaisse les droits d'une raison plus générale, dont il est sans doute la forme la plus définie, mais dont il n'épuise pas le contenu [1] ». Cette raison enveloppe en elle et légitime, à côté de la connaissance distincte, une connaissance confuse, ou plus exactement symbolique : « L'idée qui préside aux recherches d'un artiste, d'un poète, d'un inventeur, d'un savant même, est une idée confuse, qui peut-être ne se résoudra jamais complètement en idées distinctes; et cependant, c'est une idée positive, active, efficace [2] ». C'est ainsi que « l'être des choses déborde l'être que la science s'assimile, et l'esprit humain déborde les facultés intellectuelles qu'elle utilise [3]. » La raison implique elle-même des aspirations esthétiques et morales, elle enveloppe la foi, l'idéal, l'amour. La morale n'est que la foi au devoir, et son postulat pourrait s'énoncer ainsi : « Agis comme si, parmi l'infinité des combinaisons, toutes égales entre elles au point de vue scientifique, que produit ou peut produire la nature, quelques-unes possédaient une valeur singulière [4]. » Bien plus, la science elle-même ne va pas à son tour sans une foi : « Le sentiment est lié à l'esprit scientifique tel qu'il existe chez le savant, dans sa réalité vivante et agissante : » ces raisons de

1. *Ibid.*, p. 354.
2. *Ibid.*, p. 384.
3. *Ibid.*, p. 357.
4. *Ibid.*, p. 362.

simplicité ou parfois d'élégance qui règlent le choix entre les hypothèses diverses ou les modes de démonstration sont encore, à leur façon, « des sentiments, des besoins esthétiques et moraux[1] ». Ainsi, pour conclure, à la racine de la raison, comme à la racine de toute vie « gît ce qu'on appelle la religion[2] ».

*
* *

§ 8. — Une telle doctrine nous offre, très reconnaissables et pleinement précisés déjà, à peu près tous les traits essentiels de la philosophie contemporaine; elle exprime vraiment l'époque intellectuelle que nous étudions; aussi convenait-il de l'analyser en détail, dans ses manifestations successives, en lui appliquant la méthode même dont M. Boutroux a usé à l'égard de Pascal : c'est-à-dire d'emprunter à l'auteur ses propres formules, et autant qu'il se pouvait, de le laisser parler lui-même.

Or, le caractère anti-intellectualiste de cette pensée semble, à première vue, indéniable : la science, objet de toute la confiance des temps modernes, véritable religion du XIXe siècle finissant, les lois naturelles, qui fondent la maîtrise de l'homme sur les choses, semblent en sortir étrangement ébranlées : ne nous apparaissent-elles pas triplement contingentes, — dans leurs principes, dans leurs méthodes, dans leurs résultats? Et l'esprit, qui a cru s'affranchir du joug de la nécessité, ne va-t-il pas rester en présence d'une nature insaisissable et obscure en elle-même, peut-être capricieuse, qu'il s'efforce en vain de se représenter et de se rendre maniable par des artifices plus ou moins arbitraires? Scepticisme scientifique, mysticisme moral, et peut-être religieux, abandon et dédain des

1. *Ibid.*, p. 357.
2. *Ibid.*, p. 371.

idées claires, au profit d'une intuition sentimentale, libre, mais inanalysable et inexprimable, telle en serait l'attitude finale.

Que, par certains côtés, les principes de cette philosophie semblent autoriser de telles conclusions, on ne saurait le nier; et il est incontestable encore que ce sont bien ces conséquences qu'on en a voulu tirer parfois, que c'est ainsi comprise qu'elle a été utilisée par les apologistes des religions positives, que c'est dans ce sens qu'elle a peut-être le plus agi autour de nous. On a voulu y voir une sorte de défiance à l'égard de l'intelligence, du raisonnement et des idées définies, une proclamation anticipée, moins bruyante, mais plus sérieuse, plus réfléchie et plus inquiétante que chez Ferdinand Brunetière, de la banqueroute de la science; et une raison au contraire de se fier à je ne sais quelle faculté occulte de sentir le vrai par le cœur au lieu de le définir par l'esprit. — Et pourtant, de telles conséquences sont sans doute étrangères, et même contraires aux intentions de M. Emile Boutroux; il se dit et se croit rationaliste à sa façon. Et peut-être à vrai dire, comprendrions-nous mieux ici son attitude, si nous pouvions déterminer plus complètement la partie positive de sa métaphysique : il ne l'a laissé qu'entrevoir par échappées dans ses écrits, où la partie négative, la critique du mécanisme, tient la plus large place, et nous la connaîtrions sans doute directement si les leçons qu'il a faites, il y a quelques années, en Angleterre, sous le titre de *Contingence et Liberté* nous étaient enfin données, comme il nous avait été promis, en un nouveau livre.

§ 9. — Ce qui est constant en tout cas, c'est que M. Boutroux est profondément imbu des grandes métaphysiques classiques, qu'il continue à la fois Aristote et Leibniz, Schelling et Ravaisson. La contingence n'est donc pour lui que l'aspect négatif de la réalité, dont la liberté serait l'essence positive : la liberté, c'est-à-dire la raison libre. Aussi, sa philo-

sophie ne lui paraît-elle impliquer aucun scepticisme, aucune renonciation à connaître, aucun mépris de l'intelligence; il veut rendre notre conception de la raison plus souple et plus vivante, nullement abandonner la raison ou lui substituer l'intuition vitale; il est très loin, en somme, de M. Bergson. Car, avant tout, si l'esprit tend à saisir dans la nature un élément stable, mesurable, nécessaire, et essaye, par des symboles appropriés, de se la rendre ainsi intelligible, ces symboles lui ont été pourtant suggérés par les choses mêmes, et, entre certaines limites, il est pourtant exact qu'ils s'y vérifient sensiblement et réussissent. « L'homme, apparemment, écrit-il dès 1892, et ce texte est capital, n'est pas un monstre dans la nature; l'intelligence qui le caractérise doit avoir quelque rapport avec la nature des êtres en général. Il doit donc y avoir au fond des choses, sinon une intelligence semblable à l'intelligence humaine, au moins des propriétés, des dispositions, qui aient quelque analogie avec cette intelligence. Il est raisonnable d'admettre dans la nature comme une tendance vers l'intelligibilité, une tendance par exemple à l'ordre, à la classification, à la réalisation d'espèces et de lois[1]. » Nos créations intellectuelles, — concepts et lois, — ne sont donc pas complètement arbitraires: si ce sont des « *compromis* » entre la nature et l'esprit, c'est dire qu'elles doivent exprimer quelque chose et de l'une et de l'autre. Par exemple, « on ne peut pas dire que les mathématiques soient une pure convention, un simple jeu de l'esprit » (« le jeu d'échecs » dont on devait parler plus tard) : « c'est un fait qu'elles s'appliquent à la réalité. » — Comment donc concevoir cet accord, et qu'il réussisse? C'est que peut-être « les corps, dans le fond, nous ressemblent déjà[2]. » C'est sur le type de notre existence à nous que nous pouvons concevoir

1. *L'idée de loi naturelle*, p. 19.
2. *Ibid.*, p. 50.

tout le reste : or, notre être véritable est liberté action volontaire et raisonnable. On peut se demander si tout ce qui existe vraiment, ce ne sont pas des êtres dont la nature est intermédiaire entre la pensée pure et le mouvement : « il n'y a peut-être pas de matière brute, et ce qui fait l'être de la matière est en communication avec ce qui fait l'être de l'esprit[1]. » On peut imaginer d'ailleurs une infinité d'intermédiaires, touchant d'un côté à l'esprit, de l'autre à la matière[2].

Ce qui revient à dire, si l'on reprend la terminologie aristotélicienne, que c'est la forme même qui, en quelque manière, façonne la matière à son usage, la façonne du dedans, parce qu'elle ne s'en distingue que par abstraction, et en est comme le noyau vivant. Nous sommes amenés dès lors à rechercher comme principe d'explication des choses, « non plus des essences et des lois, mais des *causes* véritables, douées à la fois d'une faculté de changement et d'une faculté de permanence[3]. » C'est-à-dire que nous devons les concevoir comme agissant par *finalité*, et par là nous retrouverons l'équivalent, sous une forme nouvelle et plus profonde, de la nécessité mécanique, — l'espèce de nécessité qui résulte d'un *attrait*. L'être n'est plus, de ce point de vue, poussé par quelque chose de déjà réalisé, il est attiré par quelque chose qui n'est pas encore donné, et qui peut-être ne le sera jamais; alors « il sent à la fois qu'il doit agir d'une certaine manière, et qu'il peut agir d'une autre manière, » et c'est ainsi que M. Boutroux entend la raison, ou connaissance pratique du bien; pour lui, les principes suprêmes des choses sont bien encore, en un sens, des lois, mais des lois morales et esthétiques, préexistant aux phénomènes, expressions, si l'on veut, de

1. *Ibid.*, p. 143.
2. *Ibid.*, p. 133.
3. *De la Contingence, etc.*, p. 152.

la perfection divine, et supposant des agents doués de spontanéité. Car « la liberté ne consiste pas à agir sans raison, mais au contraire à agir d'après la raison même [1]. »

Ainsi, la loi de l'être, vu par le dedans, dans son essence profonde, pour être soustraite à la nécessité absolue et au mécanisme, qui agit par le dehors, n'est rien moins pourtant que désordre et caprice : elle imite la régularité et la nécessité même : « Supposons que les choses, pouvant changer, ne changent cependant pas : les rapports seront invariables, sans que la nécessité règne en réalité [2]; » nous pourrons concevoir « la permanence comme un état, comme une limite, et non plus comme une nécessité [3]. » La prédiction même deviendrait par là possible sans entraîner le déterminisme, « puisque des actes libres peuvent la comporter [4] : » ce que nous pouvons encore le moins mal prévoir ici-bas ce sont les actes volontaires d'êtres raisonnables lorsqu'ils agissent raisonnablement; « l'uniformité de succession... n'est qu'une phase de l'activité humaine. » Dès lors, les lois de la nature seraient l'image, artificiellement obtenue et fixée, d'un modèle vivant et mobile par essence. La constance apparente en aurait sa raison, d'une part « dans la stabilité inhérente à l'idéal lui-même, » — et d'autre part aussi dans la tendance de l'être à « s'immobiliser dans la forme qu'il s'est une fois donnée : » tendance qu'en l'homme on appelle l'habitude. Mais l'habitude elle-même n'est plus « la substitution d'une fatalité essentielle à la spontanéité : c'est un état de la spontanéité elle-même [5]. » — De même que chez Félix Ravaisson, c'est ainsi l'habitude qui devient en réalité comme la clef de toute la métaphysique :

1. *Sc. et Rel.*, p. 367.
2. *De la Contingence...*, p. 23.
3. *L'idée de loi naturelle*, p. 70.
4. *Ibid* , 140.
5. *Ibid.*, p. 162, 169, 170.

« Les phénomènes qui, chez l'homme, affectent l'esprit dans son union la plus intime avec le corps sont les phénomènes d'habitude, et il semble bien que les effets en aient une certaine ressemblance avec la causalité mécanique. Au point de départ se trouve l'activité de l'esprit, les actions sont rapportées à la pensée comme à leur cause génératrice. Peu à peu elles se détachent de la pensée et se poussent en quelque sorte les unes les autres... » « Cette vue sans doute ne résulte pas d'une induction fondée sur les résultats de la science : elle n'est qu'une simple analogie ; mais elle constitue la seule manière dont nous puissions nous représenter la réalité de l'action mécanique. Celle-ci n'est, pour nous, que la dégradation de l'action véritable, — l'activité suppléée par un lien entre ses produits [1]... »

La nature nous apparaît donc, en dernière analyse, comme une hiérarchie de formes, de plus en plus belles, parfaites et libres, où l'esprit, leur commun créateur, se retrouve, se reconnaît et se saisit de mieux en mieux ; et le mécanisme lui-même, mesurant en quelque sorte les degrés de son assoupissement ou de sa déchéance, ne le dénature pas entièrement, à condition que la métaphysique vienne restituer la face interne d'une réalité qu'il ne perçoit que dans ses effets et par le dehors. Notre science garde ainsi sa valeur. Mais elle manifeste elle-même la fécondité libre de notre raison, qui, indissolublement intelligence et sentiment, connaissance et en même temps action et amour, réalise l'unité riche et complexe de l'être seul vraiment concret, l'être spirituel. L'erreur consiste à séparer radicalement la pensée du sentiment : car M. Boutroux n'admet pas une faculté de connaître autre qu'intellectuelle, et la raison est pour lui la loi même de l'âme dans son activité complexe ; la raison, c'est-à-dire ce bon sens, cette faculté du

1. *Ibid.*, p. 44.

jugement, cet esprit de finesse, qui, aime-t-il à répéter, caractérise l'esprit français et corrige l'esprit de système et de pure logique abstraite ; c'est la raison qui, en manifestant le mouvement même de l'esprit spontanément attiré toujours plus loin et plus haut, vers *ce qui convient* et *ce qui doit être*, vers l'idéal et vers Dieu, nous fournit pourtant un type d'intelligibilité encore, qu'il n'y a aucun motif pour trouver moins satisfaisant que celui de la science mécaniste : il consistera à rendre compte des choses, à les expliquer, par leur beauté ou leur harmonie, par leur fin en un mot, — toutes expressions qui n'ont aucun sens pour la science pure. « Si la contingence ne régnait pas jusqu'à un certain point dans la série des causes déterminantes, le hasard régnerait dans la série des causes finales [1]. » — Par ce biais la philosophie de M. Boutroux continue très authentiquement la grande tradition spiritualiste, rejoint à la fois Leibniz et Aristote. Derrière l'idée anti-rationaliste de contingence, ce n'est ni le hasard, ni je ne sais quel principe occulte qui se cache, mais l'affirmation, et rien de plus, de la liberté de l'esprit. Mieux que le phénoménisme d'un Kant ou l'agnosticisme d'un Spencer, elle prétend sauvegarder les droits et la puissance de la pensée, même scientifique. C'est ainsi que, au sens large du mot, elle peut encore légitimement se proclamer un rationalisme.

§ 10. — Mais, si l'effort de M. Boutroux a été ainsi, au fond, à concilier la science avec les principes du spiritualisme, cette conciliation résoud-elle toutes les difficultés ? a-t-elle surtout un sens toujours assez défini ? — M. Boutroux veut rapprocher tout ce qu'il a d'abord séparé, et réduire les oppositions qu'il a si fortement marquées d'abord. Mais son idée de la contingence reste équivoque, et l'idée plus positive de liberté ne l'éclaircit qu'en partie ; et c'est pour cela que, de

1. *De la Contingence...*, p. 143.

ces livres si courts, mais si riches et si pleins, tant d'indications et de suggestions sont sorties, qui devaient se développer en un sens de plus en plus antirationaliste.

Voulant établir la contingence de nos lois scientifiques, M. Boutroux, nous l'avons vu, prend tour à tour le mot contingence en trois sens différents, qui correspondent aux trois types de nécessité qu'il a distingués dès l'abord, et qui, assez étroitement liés certes, se rejoignent à tout le moins dans un commun parti pris de sauver la liberté humaine et « les principes de la philosophie spiritualiste. » Mais est-ce à dire pourtant que cette diversité de sens ne risque pas de devenir parfois équivoque, et que la conception positive qu'elle favorise soit toujours constante avec elle-même?

Nous avons relevé, d'abord, chez M. Boutroux l'idée qui aura la plus brillante fortune dans tout le développement ultérieur de la philosophie des sciences contemporaine : celle du rôle créateur et constructeur du savant dans son œuvre ; les lois et les théories scientifiques sont contingentes en ce sens qu'elles ne sont imposées ni par la nature des choses, ni par la nature de l'esprit ; ce sont artifices et procédés ingénieux qui nous permettent de nous représenter clairement les phénomènes, — et de nous en servir commodément, ne tarderont pas à ajouter les pragmatistes. Or, une telle conception à elle seule laisse parfaitement irrésolu le problème de la nature objective de ces phénomènes ; elle permet de supposer le désordre absolu au cœur du monde, aussi bien que la nécessité pure, ou que la liberté : car, si la liaison que nous établissons, pour les les penser, entre les données de l'expérience n'est pas la représentation fidèle de ce qui existe hors de nous, il reste possible qu'elle se substitue simplement à une autre sorte de liaison, infiniment plus complexe, qui nous échappe, mais qui ne laisse pas peut-être d'être nécessaire à sa façon.

Pour que nos conceptions scientifiques soient vraiment contingentes, il ne suffit donc pas que l'activité inventive du savant s'y révèle, il faut encore que les faits eux-mêmes le soient eux aussi en quelque façon, et nous en venons ainsi à un autre sens, plus essentiel, du mot contingence.

Les lois de la nature, de quelque manière qu'elles aient été déterminées par l'esprit, qu'elles soient construites ou simplement découvertes, sont encore contingentes en ce sens qu'elles ne sont jamais vérifiées rigoureusement par l'expérience. Elles ne sont donc ni tout à fait fausses ni parfaitement vraies, elles sont vraies *à peu près*. Mais ceci peut s'entendre à son tour de deux façons différentes.

Ou bien on admettra que les phénomènes sont vraiment, en eux-mêmes, imprévisibles, changeants, irréguliers, et qu'ils ne vérifient pas nos lois intelligibles et exactes parce qu'ils ne sont en leur fond que désordre et inintelligibilité : c'est le *clinamen* épicurien reparaissant dans la science moderne. Mais alors pourquoi cette variation serait-elle contenue entre certaines limites, assez étroites en somme, pourquoi permettrait-elle une vérification approximative des lois ? Aussi bien, M. Boutroux a pressenti dès l'origine l'objection dirimante sans cesse opposée depuis au pragmatisme scientifique : d'où vient que nos lois ne soient pas démenties manifestement par les faits, d'où vient qu'elles « réussissent ? » Il a répondu d'avance qu'elles ne sauraient être tout à fait arbitraires et étrangères à la nature des choses, qu'elles sont des « compromis » entre l'esprit et les choses, et participent des deux[1].

1. On pourrait encore, il est vrai, considérer les lois scientifiques en général comme des lois de simple statistique, n'exprimant que des moyennes, et nous présentant un ordre approximatif qui naîtrait de toutes les formes du désordre même se compensant mutuellement. Mais, outre qu'une telle conception est loin, dans l'intention de ceux de nos contemporains les plus récents qui y ont abouti (voir plus bas, p. 196), d'impliquer aucune idée d'indéterminisme ou de contingence, rien n'indique que l'esprit de M. Boutroux s'y soit jamais arrêté.

M. Boutroux ne se rallie donc pas à la thèse de l'irrationalisme pur, et nous avons vu qu'il y répugne même essentiellement, qu'il se défend d'être anti-rationaliste.

Ou bien il faudra comprendre alors que les lois, et le déterminisme qu'elles semblent entraîner avec elles, résultent « d'abstractions convenables, » c'est-à-dire de ce que le savant néglige habilement les aspects supérieurs de la réalité, rebelles à la nécessité mathématique ou logique, pour en considérer seulement les aspects inférieurs, qui, eux, s'y prêtent. Mais, en ce cas, ne faudrait-il pas admettre que ces aspects inférieurs au moins restent en eux-mêmes strictement soumis au déterminisme? Nos lois, sous réserve des erreurs possibles, les exprimeraient donc adéquatement, rigoureusement; et le déterminisne de la nature serait incomplet, mais réel; ce serait seulement dans les interstices laissés entre des phénomènes mécaniquement nécessaires que pourrait s'insinuer, çà et là, une action d'en haut, une réaction des principes supérieurs sur les éléments inférieurs de la nature, — réactions qui constitueraient, au point de vue scientifique, comme autant de miracles. A vrai dire, cette interprétation dualiste est familière au spiritualisme classique : d'une part la matière, soumise à la nécessité; de l'autre l'âme, l'inclinant ou la modifiant librement. Mais il reste alors, en tout état de cause, à se faire quelque idée de cette œuvre même de l'âme en tant que soustraite au déterminisme, et c'est elle à son tour qui risque de paraître proprement inintelligible ou irrationnelle.

Mais sans doute M. Boutroux entend-il échapper aux deux branches de l'alternative : ni désordre pur, ni nécessité partielle; nulle part, au fond, il n'y a pour lui ni déterminisme rigide ni irrégularité foncière, mais, à des degrés divers, partout spontanéité, vie, liberté. C'est l'attrait d'un idéal qui meut les forces, toutes psychiques en leur fond

de l'univers. En opposition à la nécessité brute du mécanisme, il conçoit partout entre les éléments de la réalité un autre type de relations, capables de les unir vraiment sans les confondre ni les contraindre, par la continuité d'efforts qui se pénètrent se poursuivent les uns dans les autres et en rendent les moments successifs intelligibles encore, bien que selon un mode nouveau d'explication : rapports non plus d'antécédent à conséquent, mais de moyen à fin, tendances, désirs, spontanéité, évolution orientée du dedans, — exposée pourtant à s'enliser et à s'enchaîner parfois elle-même dans la fatalité de la routine, de l'habitude ou de l'hérédité. — Haute et profonde conception, certes, renouvelée, à travers Ravaisson, de Leibniz, pour qui « il y a de la géométrie partout, et de la morale partout »; pour qui le déterminisme de la nature n'est qu'une apparence, mais « bien fondée, » masquant une face interne de volonté rationnelle et de liberté. Ce ne sont plus, ici, nos lois qui traduisent mal les données extérieures et spatiales : c'est plutôt la donnée spatiale elle-même qui traduit incomplètement une réalité plus profonde, l'activité spirituelle. — Mais à quoi bon alors l'idée de la contingence expérimentalement constatée? Pourquoi faire état du caractère approximatif de nos lois ? Pourquoi invoquer l'à peu près et les petites inexactitudes de nos mesures? Si le mécanisme et la géométrie sont l'aspect naturel et légitime de l'activité spirituelle lorsqu'elle n'est saisie que dans ses effets et du dehors, est-il indispensable que cet aspect en soit encore partiellement incohérent et discontinu? Ou il s'agit de deux mots indépendants de la réalité qui interfèrent, — et alors l'un des deux au moins, tous les deux peut-être, et en tout cas leur processus d'interférence et d'interaction, doivent être reconnus inintelligibles; ou bien il s'agit de deux langages, inégalement profonds, mais dont on peut admettre

que chacun ait son intelligibilité propre. Et dans ce dernier cas, ne peut-on pas reconnaître en chacun d'eux une expression de la réalité qui, prise en elle-même, se suffise? L'un des deux pourra être plus éloigné du mouvement et de l'originalité de la pensée vivante, sans qu'on y suppose des hiatus ou des lacunes ou des obscurités au point de vue de sa propre lecture : c'est l'ensemble du texte qui, traduisant spatialement la spontanéité de l'action créatrice, est métaphysiquement insuffisant et inadéquat; mais, pour qui s'imagine pouvoir le considérer seul, sans remonter à son rapport à l'original, il doit présenter un sens tel quel, qui se suive sans lacunes ni absurdités, — sans contingence. — On peut se demander si entre ces diverses interprétations possibles de son idée maîtresse, M. Boutroux a toujours pris clairement parti.

11. — Reste le dernier sens du mot chez notre auteur : la contingence purement logique.

Qu'elles soient exactement ou approximativement réalisées dans les phénomènes, les diverses notions fondamentales, les catégories de l'esprit ne se tirent pas les unes des autres par déduction syllogistique, ne se ramènent pas à l'identité, et ne sont donc pas nécessaires, au sens où l'identique seul l'est absolument.—Qu'est-ce à dire,sinon que notions et catégories se présentent à nous et se suivent dans un ordre qu'on ne peut que constater et décrire, mais sans en saisir la raison, que les lois de notre pensée sont elles-mêmes de purs faits logiques, logiquement arbitraires et sans loi, inintelligibles dans leur position ou leur succession? La raison devient ainsi en quelque sorte irrationnelle elle-même et pour elle-même. M. Boutroux semble être resté, qu'il s'agisse des lois scientifiques particulières ou qu'il s'agisse des catégories, très voisin de la conception purement synthétique des lois,— conception d'ori-

gine empirique, bien que commune à Hume, à Kant et à Comte. Or, on peut se demander si le rationalisme véritable ne doit pas dépasser cette attitude. M. Boutroux parle parfois de la fixité de l'idéal, qu'il faut substituer à la fixité des lois : mais si la vie de l'esprit s'explique par sa direction et sa fin, et non par un déterminisme efficient, encore faut-il que l'unité et la permanence de cette fin, de cet idéal, relient et expliquent en quelque façon la série des étapes qui nous en rapprochent. « La raison est amie de l'ordre », disait le rationalisme classique, et répugne à l'arbitraire : or, la contingence, même purement logique, ressemble trop à l'arbitraire. M Émile Boutroux, après Cournot, s'est aperçu que la régularité et l'ordre pouvaient naître d'une source autre que la nécessité ou la contrainte extérieure, et qu'ils pouvaient résulter aussi bien des sûres démarches de la pensée organisant ses actes et se donnant une loi : de cette idée féconde, ne peut-on pas tirer un autre parti? Y a-t-il rationalisme véritable qui ne s'oriente pas vers l'idée d'une logique intérieure à la spontanéité et à l'activité libre elle-même, d'une dialectique, plus souple que la syllogistique, certes, mais tout aussi éloignée de l'arbitraire et de la contingence, et qui, sans soumettre l'esprit à la nécessité brute, satisferait encore en quelque façon aux exigences de l'intelligibilité, et sauverait la raison?

Car les mêmes équivoques reparaissent enfin dans cette notion de la raison que M. Boutroux nous propose, et qui, plus compréhensive et plus large que la pure intelligence logique, envelopperait les intuitions de l'artiste ou les exigences de la conscience morale, — « les raisons du cœur ». De même que pour la grande pensée de Pascal, deux interprétations sont ici possibles : ou bien le cœur ne fait que pressentir, dans une intuition riche et confuse, ce qu'une pensée plus vigoureuse que la nôtre, ce qu'à la limite une

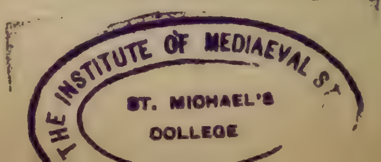
analyse infinie à la matière leibnizienne, convertirait en idées claires et en motifs raisonnables, sans cesser pour cela de nous les faire sentir et aimer ; ou bien les raisons du cœur sont irréductibles essentiellement à celles de la raison proprement dite, qui non seulement ne les connaît pas actuellement par la faute de son infirmité ou de ses limites, mais qui est condamnée par nature à ne les comprendre jamais ; et alors, quoi qu'on fasse, c'est le sentimentalisme pur et l'irrationalisme qui ont le dernier mot. Certes, c'est à bon droit que M. Boutroux ne veut pas que l'on sépare comme à la hache le sentiment de l'intelligence : mais si leur hétérogénéité subsiste au sein de la raison même, où est l'avantage?

Ces tendances diverses que semble envelopper à la fois la pensée de M. Boutroux, ces interprétations divergentes qu'elle semble autoriser tour à tour, vont apparaître de plus en plus nettement et se distinguer mieux dans tout le développement de la philosophie ultérieure. Il a établi avec profondeur à quel genre de nécessité la raison ne saurait être soumise, — celle de l'identique, de l'immobile et du mort ; il a montré fortement ce que la raison n'est pas. Il reste à la pensée contemporaine de décider si, dès lors, elle n'est rien du tout, qu'un assemblage fortuit d'habitudes ou de conventions ; ou bien, si, comme M. Boutroux l'affirme, elle est quelque chose encore, il lui appartient de déterminer ce qu'elle est.

CHAPITRE VII

LA CRITIQUE DU MÉCANISME SCIENTIFIQUE

§ 1. — Si une preuve était nécessaire de la place centrale qu'occupe dans la philosophie contemporaine le problème de la science, on la trouverait dans la simple nomenclature des œuvres consacrées, depuis une vingtaine d'années, à la critique des principes ou des résultats des diverses disciplines positives. Un fait significatif, que nous avons signalé déjà, s'y révèle dès l'abord : des penseurs d'origine et de culture toutes philosophiques se portent, de plus en plus nombreux, à l'étude des sciences, et y pénètrent assez, non seulement pour en parler avec vraisemblance, mais pour s'en approprier vraiment les méthodes, s'en assimiler l'esprit, et y devenir parfois des praticiens et des techniciens utiles : de là de grandes œuvres de vulgarisation supérieure, qui ne laissent pas d'être en même temps des synthèses originales, où les dernières conquêtes du savoir positif sont mises à la portée des philosophes, tandis que la réflexion du philosophe les fait mieux comprendre aux savants eux-mêmes et leur en révèle en quelque sorte l'orientation et la signification générale : telles les œuvres de Hannequin, de M. Lalande, de M. Goblot, et ces deux monuments d'érudition mathématique non moins que phi-



losophique, l'*Infini mathématique*, de Louis Couturat, et les *Étapes de la pensée mathématique*, de M. Léon Brunschvicg. D'autre part, par un mouvement inverse, des savants, et non des moindres, comme jadis Comte, Cournot ou Renouvier, viennent des sciences à la philosophie, désireux de scruter les principes ou de critiquer la valeur de leurs propres recherches; les uns restant avant tout, d'ailleurs, des savants, comme Henri Poincaré ou Duhem, tandis que d'autres deviennent de plus en plus exclusivement philosophes, tels MM. Milhaud, Meyerson ou Le Roy.

Bien plus, si savants et philosophes se rejoignent dans l'étude des mêmes questions, ils ne sont pas loin de s'accorder aussi parfois dans les mêmes scrupules ou les mêmes réserves à l'égard des résultats obtenus. A l'heure où psychologues et sociologues s'efforcent de conquérir à la science de nouveaux domaines, on dirait que le plus grand nombre des penseurs de notre temps se soient proposé pour tâche, sinon de lui disputer ceux qu'elle occupe séculairement, au moins de l'inquiéter dans sa possession et de lui en demander les titres. Nous avons vu la philosophie de M. Boutroux aboutir à proclamer formellement la contingence des lois de la nature, et à réserver ainsi, par delà l'esprit scientifique, un rôle à ce qu'il appelle raison, par delà la science pure, une place à la métaphysique. Beaucoup de ses idées vont se retrouver, sous une forme à peine différente, parfois atténuée, mais parfois aussi aggravée, dans la bouche de bien des savants professionnels. Si la plupart d'entres eux restent, en fin de compte, persuadés de la valeur de la science, beaucoup aussi en reconnaissent les limites; ils abandonnent ses prétentions d'hier à l'explication universelle, et semblent douter souvent de son aptitude à nous révéler le fond des choses, peut-être même à nous faire atteindre, si peu que ce soit, la réalité véritable

Une attitude aussi nouvelle, et à certains égards aussi étrange, ne saurait s'expliquer seulement par l'influence de tel ou tel penseur, si illustre ou vigoureux qu'il soit. Sans doute l'action de Renouvier peut-être, à coup sûr de M. Boutroux est reconnaissable dans toute la pensée scientifique de notre temps : mais ces philosophes n'avaient-ils pas subi eux-mêmes et plus primitivement encore l'influence des savants ? n'avaient-ils pas connu les difficultés que ceux-ci rencontraient sur leur propre domaine et appris d'eux une manière nouvelle de poser les questions ? L'historien ne saurait négliger par exemple les relations personnelles et intimes de M. Emile Boutroux et d'Henri Poincaré, d'abord collègues à l'Université de Nancy, puis unis par des liens étroits de parenté, et il y pressent un échange d'influences, une longue et continuelle action et réaction réciproque ; de même l'influence du mathématicien Jules Tannery ne fut pas négligeable à cet égard. Par là s'explique que les problèmes posés par la critique philosophique correspondent à une crise intérieure de la science elle-même, et la reflètent en somme assez exactement.

§ 2. — C'est, en effet, au sein de la science positive elle-même que le problème de la valeur du mécanisme scientifique en est venu à se poser depuis une vingtaine d'années. D'abord, parce qu'une sorte de désaccord et comme de contradiction a commencé à apparaître entre deux des principes les plus généraux et les plus essentiels des sciences physiques. Le principe de Carnot et de Clausius sur la dégradation de l'énergie a fait apparaître que toutes les formes affectées par les phénomènes naturels, bien qu'on puisse en établir l'équivalence quantitative, ne sont pourtant pas vraiment équivalentes, puisqu'une fois obtenue une certaine transformation en un certain sens, par exemple du travail mécanique en chaleur, on ne peut pas revenir indifféremment

du second phénomène au premier, à moins de consentir une dépense d'énergie supplémentaire et sans compensation. Les phénomènes de la nature sont en fait irréversibles. Or, ne semble-t-il pas qu'il y ait là quelque chose de contradictoire à l'idée rigoureuse du mécanisme et au principe de la conservation de l'énergie [1] ?

Mais la difficulté se présente sous une forme beaucoup plus générale encore. Les derniers progrès des sciences physiques avaient, sur bien des points, fait éclater les cadres anciens du mécanisme classique ; on se voyait contraint, pour les adapter aux découvertes nouvelles, de compliquer et de bouleverser étrangement les conceptions antérieures ; on rencontrait des difficultés inattendues à interpréter spatialement les résultats auxquels amenait l'analyse mathématique, à se donner une représentation figurée des formules, d'ailleurs de plus en plus complexes en elles-mêmes, où elle aboutissait dans son application aux données de l'expérience. D'où cette conséquence, que peut-être, lorsqu'on traite mathématiquement une question de physique, il faut renoncer à faire correspondre à chaque donnée du calcul une force ou un aspect réel des phénomènes extérieurs ; qu'il n'y a peut-être là qu'une méthode et qu'un langage, auquel il ne faut demander que d'être cohérent et rigoureux en lui-même, et non de fournir une image exacte de la réalité. La physique mathématique moderne substitue un problème mathématique plus simple, et qu'elle sait résoudre, aux données trop complexes de l'expérience, plutôt qu'elle ne prétend découvrir dans l'expérience même des éléments mathématiques : telle est du moins une interprétention possible de l'énergétisme comme conception générale de la nature ; et par là s'explique qu'une transformation, ou au moins une révision des principes traditionnels du mécanisme ait paru

1. Cf. Bernard Brunhes, *La Dégradation de l'Energie*, 1 vol.

s'imposer aux physiciens contemporains, — aussi bien à Rankine en Angleterre, qu'à Mach et à Oswald en Allemagne, et qu'à nos savants français

Enfin, une sorte de crise analogue a semblé se produire au sein des mathématiques pures elles-mêmes : elle a été déterminée par la constitution et le succès, au cours du XIXe siècle des géométries non-euclidiennes. Si l'on peut concevoir des géométries aussi cohérentes que la géométrie classique, mais fondées sur le rejet du postulatum d'Euclide, n'en fallait-il pas conclure que celle-ci est plus ou moins arbitraire, et n'était-on pas incité à examiner à nouveau, d'un point de vue plus critique et en quelque sorte plus défiant, les bases mêmes de la science, pour essayer d'en découvrir et d'en interpréter tous les postulats implicites ?

Telles sont, semble-t-il, les principales circonstances concordantes qui ont agi sur tous ceux, en si grand nombre, qui se sont occupés en France de philosophie des sciences et qui se sont attachés à mesurer la valeur du mécanisme scientifique. Nous ne pouvons qu'indiquer très rapidement, en les dégageant le plus possible des considérations techniques, lesquelles seules pourtant leur donnent leur poids, les plus notables des tentatives faites en ce sens, ainsi que les idées qui les dirigent ou les conclusions essentielles qui en découlent.

*
* *

§ 3. — Déjà, en 1873, Louis Liard, dans sa forte thèse : *Définitions géométriques et définitions empiriques*, avait insisté sur le caractère constructif des notions primordiales des sciences mathématiques et sur le rôle actif que jouait l'esprit en les posant. Mais nul doute ne semblait soulevé encore sur la portée positive de la science et sur son nécessaire accord avec le réel.

A peu près au même moment, Evellin,[1] dans sa thèse : *Infini et Quantité* (1880) et, plus tard, dans son livre sur *La Raison pure et les Antinomies*, prétendait, d'un point de vue assez voisin de celui de Renouvier et du néo-criticisme, trancher, en dehors de la science et parfois contre elle, les problèmes de la quantité. Pour lui, toute une partie des spéculations mathématiques et physiques, celles où figure la notion d'infini, ne répondent qu'aux illusions de l'imagination, tandis que la raison lui paraît en état d'établir que dans la nature le fini seul est possible, seul est réalité; c'est ainsi, non à la science, mais à la métaphysique qu'il faut demander la connaissance la plus exacte de l'être.

Mais l'œuvre la plus considérable qui s'inspire de préoccupations analogues est sans doute *l'Essai critique sur l'Hypothèse des Atomes*, de Arthur Hannequin (1896). Hannequin[2] semble avoir voulu tenter, dans un domaine plus restreint et en entrant de plus près dans le détail des faits et des considérations techniques, une œuvre analogue à celle de M. Boutroux; et, quoique il reste plus voisin que lui du kantisme pur, et bien que ses conceptions métaphysiques manquent sur bien des points de netteté, il semble adopter, pour l'essentiel, les mêmes conclusions. Pour lui comme pour M. Boutroux la science est moins une expression fidèle de la réalité extérieure, que le résultat d'un effort actif pour s'assimiler une réalité en elle-même obscure et insaisissable. Seulement, il croit que tous nos procédés pour connaître la nature dérivent d'une exigence première et fondamentale de l'esprit : celle de retrouver dans la nature, pour pouvoir la penser, la seule chose que nous connaissions

1. 1835-1910.
2. 1856-1905.

pleinement, parce qu'elle est notre œuvre, à savoir la quantité, et plus précisément même, le nombre. De là la clarté supérieure du nombre dans les sciences abstraites, de l'atome dans les sciences de la nature, — dans les unes comme dans les autres, du discontinu. Et telle avait été déjà sans doute une des idées directrices du néo-criticisme, bien que Hannequin reste au total fort éloigné des affirmations positives de Renouvier. Il va donc s'efforcer de montrer que la notion de nombre est immanente à toute science, même à la géométrie, qu'elle est impliquée dans toute conception mécaniste de la nature. « C'est en vertu de sa constitution même, et non par l'effet d'une sorte de hasard, que la science trouve dans l'atomisme l'expression la plus haute à la fois et la plus complète de ses explications ; œuvre de l'entendement, qui ne conçoit clairement et distinctement, selon la pensée de Descartes, que le nombre, elle ne parvient que par le nombre à se rendre maîtresse de l'obscure et confuse variété du réel[1]. » — Mais d'autre part, y parvient-elle vraiment ?

D'abord, toutes les conceptions auxquelles on aboutit ainsi sont abstraites, elles laissent échapper du phénomène la réalité même de son changement, de son action, de sa causalité. « La fin, la raison d'être de toute science est de réduire même l'irréductible, de briser en ses éléments le tout qui résiste, d'analyser les synthèses de la réalité, au risque d'en omettre l'essentiel, et de défaire les constructions de la nature pour élever à la place les constructions de notre esprit ». Ainsi toute science « appauvrit le phénomène en le faisant rentrer, par l'abstraction, sous un concept ; et de la relation causale, si voisine des faits, si pleine de leurs propriétés et de leur réalité même, elle tend à ne garder qu'un lien ou qu'un

1. *Essai critique sur l'hypothèse des atomes*, p. 129. (F. Alcan).

rapport, aussi abstrait en somme que le sont devenus les termes qu'il unit [1] ».

Mais, en outre, bien qu'ils soient les instruments nécessaires de toute notre science, le nombre et l'atome n'arrivent pas à nous donner une représentation cohérente et satisfaisante du réel. Si tout système mécaniste des choses est implicitement atomistique, tout atomisme enveloppe des contradictions insolubles. Tout d'abord, il doit multiplier sans cesse ses différents types d'atomes, il doit « rechercher dans un élément atomique des atomes eux-mêmes la solution des problèmes qui naissent à chaque pas de l'analyse [2] ». Puis, il se heurte une première fois au continu, en géométrie, plus tard au phénomène, à la qualité, en physique. Or, « le continu n'est rien là qu'un substitut de la réalité sensible [3] ». Et quant au phénomène, à la qualité telle qu'elle nous est révélée dans la sensation, « rien dans la conscience n'est si proche du Réel, rien n'y est jamais au même point affecté des suites immédiates du devenir des choses; » « la confusion même de la sensation est le signe le plus sûr que, n'étant point notre œuvre, elle est l'œuvre des choses [4] ». « Échouer sur le continu, c'est donc, pour l'entendement, échouer sur la réalité [5] ».

Donc, « nécessité d'une part, impossibilité de l'autre : contradiction dès lors au plus profond de notre science [6] ». — Mais telle n'est pas cependant pour Hannequin, pas plus qu'elle ne l'était pour M. Boutroux, la conclusion dernière. Là où la science s'arrête, la métaphysique commence. Car, si

1. *Ibid.*, p. 6-7.
2. *Ibid.*, p. 193.
3. *Ibid.*, p. 19.
4. *Ibid.*, p. 304.
5. *Ibid.*, p. 19.
6. *Ibid.*, p. 13.

les conditions de la connaissance « dérivent sans nul doute de la constitution de la conscience », c'est d'une conscience « constituée pour être affectée par les choses » : se pourrait-il qu'elle ne correspondît point aussi à la nature des choses, « qu'elle n'y fût point appropriée et comme proportionnée ? [1] » Et c'est la conception même du « compromis » chez M. Boutroux. — Par la conscience donc nous pourrons nous faire quelque idée de ce qu'est l'être en lui-même, nous devrons le concevoir comme essentiellement individuel, — et l'atome de la science en apparaît alors comme une sorte de symbole, — le concevoir dans la réalité de son action et de sa causalité. Grâce à la conscience encore, la sensation nous fait entrer avec lui dans la relation la plus immédiate dont nous soyons capable et nous fait pressentir quelque chose de son hétérogénéité et de sa variété infinies.

Conclusions hésitantes, d'ailleurs, et à certains égards presque contradictoires, si, pour établir l'insuffisance de l'atomisme scientifique, M. Hannequin nous le montre échouant devant le continu, et nous présente donc ainsi le continu comme l'image même de l'être la plus proche de lui ; et si, d'autre part, pour justifier une métaphysique monadologique, il revient à nous donner le discontinu et l'atome, comme apparences sans doute et symboles de la réalité, mais apparences « bien fondées ». — Contradictoires encore, si c'est tantôt le nombre ou l'atome, en tant qu'exigences toutes subjectives de l'esprit, qui semblent donner sa forme à la science en s'interposant entre le réel et nous ; et si tantôt au contraire c'est le continu de l'espace, en tant que forme de la sensibilité, qui semble faire obstacle à notre entrée en contact avec la chose en soi, laquelle réapparaît du même coup comme individuelle et discontinue.

1. *Ibid.*, p. 288.

Mais conclusions intéressantes d'autre part, par les tendances qui s'y marquent. C'est d'abord la tendance manifeste, comme chez M. Boutroux, à restreindre la portée de l'explication scientifique et du mécanisme, et à y substituer une métaphysique spiritualiste. C'est la tendance en outre à revenir au réalisme en métaphysique, à affirmer une chose en soi dont l'action collabore avec celle de l'esprit dans la connaissance. Bien plus enfin, c'est la tendance à revenir même jusqu'au réalisme du sens commun, qui conçoit la chose en soi, l'objet, comme revêtu en lui-même des qualités sous lesquelles nous le percevons, qui veut réaliser les sensations elles-mêmes : tendance qu'un critique pénétrant a qualifiée de « sensualisme mystique [1] », et que nous verrons s'épanouir chez M. Bergson.

§ 4. — Cette même idée d'une résistance de la réalité aux réductions scientifiques se dégage avant toute autre du savant et profond ouvrage de M. Meyerson, paru quelque dix ans plus tard, *Identité et Réalité* (1907). Il ne vaut pas seulement par l'étendue et l'originalité des connaissances dont il témoigne sur l'histoire des doctrines physiques et chimiques, mais aussi par la vigueur et la netteté de la thèse soutenue. Il faut, selon M. Meyerson, distinguer, parmi les principes dont s'inspirent les sciences de la nature, le principe des lois, ou de « légalité », seul reconnu par les positivistes, et qui n'affirme que des régularités empiriques de succession entre les phénomènes, et un autre principe, où s'exprime vraiment l'aspiration la plus naturelle et la plus profonde de l'esprit humain, le principe de causalité. Car l'esprit ne se contente jamais de constater, il veut expliquer, et il n'explique vraiment qu'en unifiant et en identifiant, en ramenant le complexe au simple, le nouveau à l'ancien : l'identité universelle, qui enveloppe la négation du mouvement, de la nouveauté et du

1. Louis Couturat, in *Rev. de Métaphys. et Morale*, 1896, p. 241.

temps, la vieille conception éléatique, tel est, au fond, pour M. Meyerson, l'idéal nécessaire de la raison. Seulement, la nature résiste à la science ; et, dans la période contemporaine en particulier, l'affirmation du principe de Carnot et de la dégradation de l'énergie, qui implique la réalité du temps et de l'évolution et assigne un sens déterminé au cours des phénomènes, marque, dans une crise décisive, cette rébellion des choses contre l'esprit.

La thèse est neuve et forte, intéressante non seulement par le vigoureux effort qui s'y révèle pour ramener tous les procédés employés par le savant à l'unité d'une tendance fondamentale et nécessaire, tendance où se résumerait l'essence même de l'activité rationnelle, mais elle l'est encore par la conclusion qui s'en dégage : la nature apparaît irréductible à la science, et insuffisante, en fin de compte, la conception mathématique ou purement scientifique de l'univers. Mais arrivé à ce point, M. Meyerson s'arrête, excitant, à vrai dire, la curiosité de l'esprit sans la satisfaire tout à fait. Et d'abord, comme le lui a fait remarquer Gaston Milhaud[1], a-t-il raison de confondre la tendance fondamentale de l'esprit à expliquer en identifiant avec le principe de causalité ? L'idée de cause, dans sa complexité obscure, n'exprime-t-elle pas au contraire l'affirmation d'une synthèse entre hétérogènes, et n'enveloppe-t-elle pas déjà elle-même un ordre temporel ? Pourtant l'objection est, au fond, d'importance secondaire et revient presque à une question de vocabulaire, si l'on admet après cela la réalité et la primauté de la tendance à l'identique qu'a si bien mise en lumière M. Meyerson. Mais on est amené à se demander en outre la portée réelle et l'intention dernière de ses conclusions : M. Meyerson rappelle et reconnaît légitimes les tentatives de Maxwell et d'autres physiciens contemporains pour concilier,

1. In *Revue du mois*, nov. 1912, *Sur une théorie récente de la causalité*

grâce au calcul des probabilités, le principe de Carnot avec le principe de la conservation de l'énergie; la question se pose alors de savoir ce qu'il reste, si cette conciliation est possible, de la résistance des choses à l'explication scientifique? et ce qui nous indique que, dans ce duel entre l'esprit et la nature, ce n'est pas l'esprit qui, finalement, doit rester vainqueur? En d'autres termes, l'analyse si pénétrante et informée de M. Meyerson fait toucher du doigt l'arrière-fond métaphysique où se heurte toute explication scientifique : mais, au seuil de cette métaphysique, il se dérobe. Rien dans son livre ne marque à quelle conception dernière il tend pour lui-même : incline-t-il à une doctrine d'irrationnalité foncière dans les choses et de pure contingence? Ou bien, au delà du positivisme, où la pensée ne peut s'arrêter, et de l'éléatisme, où elle ne se satisfait qu'en s'abîmant dans l'unité pure indiscernable du néant, entrevoit-il une autre forme de rationalisme, plus souple et plus respectueuse de la réalité temporelle et innovatrice? Questions que l'on n'a sans doute pas le droit de poser à l'auteur, puisqu'il n'était pas de son sujet spécial de les aborder, mais que l'on ne peut s'empêcher de se poser à soi-même en essayant de poursuivre aussi loin que possible les conséquences de ce livre, tant en est grande la force de suggestion

§ 5. — Tandis que la thèse de M. Hannequin rejoignait la partie métaphysique de la philosophie de M. Boutroux, c'est à son aspect purement logique et critique qu'on peut rattacher les remarquables ouvrages de Gaston Milhaud[1] sur *Les conditions et les limites de la Certitude logique* (1894) et sur *Le Rationnel* (1897). Pour Milhaud, il n'y a de certitude logique, c'est-à-dire de nécessité absolue, que dans l'ordre des concepts et des constructions de l'esprit, et il est illusoire d'espérer jamais rencontrer rien de tel dans l'ordre

1. 1858-1918.

de l'expérience et des faits. « Plus une affirmation voudra être apodictique, plus celui qui parle voudra démontrer, plus il tendra, qu'il en ait ou non conscience, à donner une signification subjective aux termes de ses propositions [1] : » subjective, entendez conventionnelle; c'est-à-dire qu'il définira ses termes en disant : « J'appelle de tel nom ce qui a, ce à quoi j'attribue telles propriétés [2] ». Car comment pourrait-on vouloir *démontrer* quelque chose en ce qui concerne les phénomènes de la nature ? Le démontrer vraiment serait établir que le contraire en est contradictoire : « Dès qu'un terme désigne une réalité extérieure, A par exemple, il ne peut pas être *contradictoire* de lui attribuer telle ou telle propriété B, car ses caractères peuvent toujours se partager en deux groupes : d'une part, ceux que je suis capable d'énoncer; d'autre part, une synthèse d'éléments qui me sont absolument inconnus. » Ce ne peut-être avec les caractères inconnus que B serait contradictoire, puisque je ne les connais pas. Mais si c'est avec l'un des caractères que je croyais déjà connaître en A, il faudra en conclure simplement que ce caractère n'entrait pas, comme nous l'avions cru, dans la connotation de A, qu'il doit en être rayé, et il n'y aura plus dès lors aucune contradiction à l'union de A et de B. En d'autres termes, dans l'ordre expérimental, il peut y avoir de l'*incroyable*, il ne saurait y avoir du contradictoire. Un cercle carré est-il possible ? Ou bien on entend désigner par là une simple définition conventionnelle ; ou bien, une intuition sensible : mais « pourquoi l'impossibilité de réaliser dans l'intuition la simultanéité de deux images devrait-elle prendre une signification plus haute que l'impossibilité de n'importe quelle sensation inconnue [3] ? »

1 *Conditions et limites de la Certitude logique*, p. 17. (F. Alcan).
2. *Ibid.*, p. 10.
3. *Ibid.*, p. 23

Que suit-il de là pour la valeur de notre science? Des mathématiques par exemple? — Qu'il faut y distinguer deux sortes d'évidences : l'une, celle de l'intuition immédiate, ne relève pas du principe de contradiction : elle est du même ordre que celle qui accompagne l'observation sensible. L'autre tient à la rigueur des déductions, — mais, dès lors, elle ne peut plus se rencontrer qu'entre termes définis préalablement par l'esprit, et la nécessité des conclusions y est toujours subordonnée à l'acceptation des prémisses. La tendance est manifeste chez les mathématiciens à rechercher le second genre d'évidence de préférence au premier ; mais pour cela, « il faut que l'intuition s'efface de plus en plus, que les éléments sensibles disparaissent... car l'esprit sent que ce sont là données qui lui échappent, qu'il ne saurait les faire entrer dans un raisonnement, où chaque proposition doit être, sinon identique, du moins analytique[1]. » D'où il suit encore que toute vérité scientifique, suggérée à l'origine par l'expérience, est d'abord affirmée sans démonstration, — c'est un postulat, équivalant au jugement synthétique de Kant ; mais, plus tard, pour assurer les conclusions qui en découlent, on l'érige en définition. On découvre ainsi, même en mathématiques, « une suite innombrable de postulats, aliment qui sans cesse vient y exciter l'activité de l'esprit[2] ». En tant qu'une proposition est postulée, elle est conçue comme une donnée réelle ou réalisable hors de nous ; mais, jusque-là, elle peut être associée dans ce réel à autre chose, à beaucoup « d'autres conditions mystérieuses »; elle devient quelque chose de « nature inconnue, incomplètement analysé ». Ainsi les mathématiques ont en quelque sorte deux faces : d'une part, « c'est une branche de la connaissance générale, dont le but est la

1. *Ibid.*, p. 47.
2. *Ibid.*, p. 50.

connaissance d'un domaine particulier de la nature ; elle a pour matière une suite d'objets empruntés à l'intuition ou à l'expérience » ; mais d'autre part, c'est aussi une méthode spéciale.

Et partout où les mathématiques s'appliquent dans la science en général, elles procèdent selon cette méthode : des constatations empiriques donnent lieu à une induction, équivalent des postulats géométriques ; et bientôt ensuite on érige la proposition induite en définition : « La loi de l'inertie énonce les conditions où *on dira* qu'un corps matériel est soumis à une force ». — « L'ammoniaque qui ne serait plus soluble dans l'eau ne serait plus de l'ammoniaque [1]. » — De là, à la fois l'impossibilité de vérifier proprement les grandes lois physiques, et leur certitude. Dans une loi comme la gravitation universelle il ne faut voir qu'un langage ; les vérifications expérimentales, si nombreuses qu'elles soient, prouvent simplement que les phénomènes d'un certain ordre « sont exprimables en ce langage. ». Et d'autre part, si nous ne doutons pas des postulats de la mécanique rationnelle, « la raison en est dans la possibilité de transformer ces postulats en définitions et dans cette circonstance que toute hypothèse sur la réalité y a disparu pour laisser place a un langage spécial [2] ». Ce n'est, par exemple, qu'à l'aide de définitions de mots que se sont constituées les géométries non euclidiennes, et à la condition de perdre tout contact soit avec la réalité, soit avec l'intuition géométrique primitive. En revanche, « aussi longtemps qu'on parlera de droites, de plans, de figures, toutes les mystérieuses propriétés qui pour ces êtres géométriques se cachaient sous des mots inexpliqués seront toujours là, servant indéfiniment de support véritable aux démonstrations [3] ».

1. *Ibid.*, p. 27.
2. *Ibid.*, p. 107.
3. *Ibid.*, p. 159.

Quelles conclusions découlent de telles analyses? C'est avant tout qu'il faut renoncer au fantôme de la certitude logique et absolue. Il n'y a que des certitudes morales, c'est-à-dire des probabilités plus ou moins grandes, des croyances plus ou moins fermes, générales et raisonnables; des cas où, de bonne foi, aucun homme sain et normal ne peut douter : et c'est cela, le rationnel. La recherche scientifique « est essentiellement la tendance à ne chercher que des raisons de croire assez normales, assez humaines, pour que tout homme à l'esprit sain doive être convaincu par elles » ; c'est cela seul qui lui donne son objectivité caractéristique, qui en fait une connaissance capable de s'offrir librement à tous, « une vérité qui contienne en soi sa propre force de persuasion et d'expansion [1] ». Or, sur ce terrain nous nous sentons solides, du jour où nous renonçons franchement à toute certitude logique. Même, « nous pouvons nous y croire inattaquables [2]. »

Ainsi, avec Gaston Milhaud, le problème de la valeur de la science et de ses propositions particulières rejoint le problème renouviériste de la certitude; comme Renouvier, comme M. Boutroux, Milhaud veut exorciser l'illusion d'une certitude absolue et nécessaire, l'éliminer du domaine de la connaissance naturelle, et à sa place il tend à se contenter, en l'appelant rationnelle par un reste de scrupule intellectualiste, d'une sorte de certitude morale. Certes, cette certitude morale est assez différente de celle dont, pour d'autres desseins, Ollé-Laprune s'était fait l'avocat, et c'est à peu de chose près ce que M. Boutroux entend par la raison, une sorte de tact, d'esprit de finesse, de sentiment de ce qui, en chaque circonstance, est « ce qui convient », en y ajou-

1. *L'idée de Science*, in Mémoires du Congrès de Philosophie de Genève, p. 693-705.

2. *Ibid.*, p. 202.

tant toutefois cet élément en quelque sorte sociologique, de l'accord des esprits. — Mais comment cet accord lui-même n'aurait-il pas ses raisons dans les caractères intrinsèques des opérations qui le provoquent ? Le problème qui se pose alors est de savoir ce qu'il faut entendre par ces intuitions plus ou moins communes à tous qui seules fourniraient des données riches et pleines à nos déductions, qui seules nous permettraient de prendre quelque contact avec le réel, et qui, rebelles à la certitude logique, seraient objet de certitude morale : c'est déjà le problème bergsonien. Et la question sera de savoir si toute intuition est vraiment analogue à l'observation sensible, s'il n'y a pas un autre type d'intuition où se rejoindraient la certitude logique et la certitude morale, et qui mériterait seule vraiment d'être dite rationnelle.

*
* *

§ 6. — Ainsi se répandaient peu à peu deux des conséquences les plus essentielles de la philosophie de M. Boutroux : celle de l'écart toujours subsistant entre la réalité donnée et la conception mécaniste de la nature, d'une part, et de l'autre, celle du caractère toujours plus ou moins conventionnel des grands principes ou des théories les plus générales de nos sciences. Mais ce qui devait donner à de pareilles idées une autorité singulière et les vulgariser bien au delà du public philosophique, c'est qu'elles aient été adoptées, et renouvelées aussi en partie, par le plus illustre des savants contemporains : il a paru par là même en garantir en quelque sorte le fondement scientifique, en même temps qu'il les faisait pleinement siennes par l'ingéniosité, l'originalité, la profondeur de son puissant esprit. Pour tout le monde aujourd'hui ces idées sont avant tout les idées de Henri Poincaré [1].

1. 1854-1912.

Tout le détail de ses théories sur le raisonnement mathématique, sur l'espace, sur le temps, sur la place de l'expérience et sur le rôle de l'hypothèse dans la connaissance, sur la valeur aussi de la recherche de la vérité, troublantes souvent, toujours suggestives, doit être précieux pour le philosophe. Il nous faut bien pourtant nous contenter de le ramener à un petit nombre de thèses essentielles, dont on trouvera la justification dans la série des études que l'auteur a réunies en trois volumes (plus un recueil posthume) d'après un plan constant, chacun constituant comme une revue générale de l'état présent de la science tout entière : *La Science et l'Hypothèse* (1902), *La Valeur de la Science* (1905), *Science et Méthode* (1909), *Dernières Pensées.*

De ces thèses, les unes concernent les mathématiques pures, les autres les sciences physiques.

En mathématiques, deux idées, d'ailleurs connexes, ressortent de toutes les études d'Henri Poincaré : celle de la liberté constructive de l'esprit, et celle du caractère largement conventionnel de ces sciences. — Les mathématiques sont l'œuvre de l'esprit : elles portent, non sur des données que nous impose la nature extérieure, mais sur des notions idéales que nous nous donnons à nous-mêmes ; elles ne sont donc soumises à aucune autre limite, en droit, que celle de ne pas se contredire, de ne pas poser à la fois des données incompatibles. Aussi, la véritable démonstration mathématique, là où nous la saisissons dans toute sa pureté et sa simplicité, consiste-t-elle à montrer qu'une opération, qu'une construction est possible à l'esprit et ne dépend que de lui seul ; ou encore, que toute une suite indéfinie d'opérations ou de constructions est nécessairement possible, parce qu'elles sont toutes identiques entre elles, et que si l'une peut être effectuée, toutes peuvent l'être. Possible et nécessaire deviennent en mathématiques deux

termes synonymes. C'est ainsi qu'il apparaît évident que la suite des nombres est illimitée parce que l'acte d'ajouter 1 à un nombre est toujours le même, quel que soit ce nombre ; et de cet ordre encore est l'évidence de ce raisonnement *par récurrence* sur lequel Henri Poincaré a tant insisté, qui lui paraît le mode de raisonnement le plus essentiel et le plus original peut-être de toutes les mathématiques : il consiste à montrer que, si d'abord une certaine proposition est vraie pour 1, si ensuite on peut établir qu'à la supposer vraie pour $n-1$, elle sera vraie pour n, on pourra en conclure qu'elle est vraie absolument pour tous les nombres, qu'elle est tout à fait générale, puisque, quelle que soit la valeur donnée à n, on pourra toujours passer à celle de ses valeurs qui est inférieure d'une unité, puis de celle-ci à la suivante, et revenir nécessairement ainsi, par un nombre fini d'opérations, au cas où n égale 1[1].

Mais, si les mathématiques dépendent de l'activité de l'esprit, ne va-t-il pas s'ensuivre qu'on n'y retrouvera rien autre chose sinon, à leur base, ces libres décrets de l'esprit, c'est-à-dire de pures conventions, et ensuite, la série des conséquences qu'on en peut tirer conformément au principe d'identité, sans autre loi que de ne pas se contredire ? — Il importe de ne pas fausser ici l'attitude de Poincaré. Justement pour que l'esprit puisse poser, plus ou moins arbitrairement, des postulats et des définitions, il faut d'abord qu'il trouve en lui-même, dans sa faculté de penser, un ressort et comme un principe de construction nécessaire : le principe par lequel nous posons des conventions ne peut être conventionnel lui-même. Or, cet élément constructeur, Poincaré ne croit pas qu'on puisse le trouver dans le seul principe d'identité, qui par lui-même est

1. L'étude capitale où se trouve pour la première fois cette théorie du *Raisonnement mathématique* a paru dans le n° de juillet 1894 de la *Revue de Métaphysique et de Morale*.

stérile et ne nous permettrait jamais que de redire sous des formes différentes que A est A; et par là Poincaré s'oppose énergiquement aux récentes entreprises des logisticiens, de Hilbert, de Russell, de Couturat, qui ne veulent voir à la base des mathématiques que des postulats librement posés et développant la suite de leurs conséquences sans être soumis à nulle autre règle que de rester fidèles à eux-mêmes : ils ne vont à rien moins par là qu'à ramener la mathématique tout entière à la logique. Or, on peut, leur objecte-t-il, faire toutes les conventions que l'on veut, à la seule condition de prouver qu'elles ne sont pas contradictoires entre elles ; mais, lorsqu'il s'agit des conventions tout à fait initiales, celles qu'on ne peut déduire d'aucune autre et qui doivent donc se suffire à elles-mêmes, comment pourra-t-on satisfaire à cette suprême exigence de la logique ? Comment pourrait-on s'assurer qu'on n'associe pas des termes contradictoires ? Ne faudrait-il pas pour en être sûr, dérouler la suite de leurs conséquences à chacune, et vérifier qu'elles ne se contredisent jamais en fait ? or, la série de ces conséquences est infinie. Il faut donc admettre de toute nécessité une sorte d'évidence supra logique, une intuition fondamentale, par laquelle l'esprit affirme, sans avoir à faire des vérifications en nombre infini, que, ce qui exclut la contradiction dans certains cas, l'exclura encore dans tous ceux que l'esprit aura construits d'après les mêmes règles. Cette intuition fondamentale, où se découvre la fécondité inventive de l'esprit, par laquelle il déborde la pure logique et se révèle inépuisable, par où il rencontre la seule manière intelligible de comprendre l'infini, qui n'est que la puissance indéfinie de refaire les mêmes actes, cette intuition fondamentale est celle que nous donne le raisonnement par récurrence, qu'on peut appeler encore l'induction mathématique. « Inaccessible à la démonstration analytique et à l'expérience, il est le véri-

table type du jugement synthétique *a priori*; et l'on ne saurait non plus songer à y voir une convention... Pourquoi donc s'impose-t-il à nous avec une irrésistible évidence? C'est qu'il n'est que l'affirmation de la puissance de l'esprit, qui se sait capable de concevoir la répétition indéfinie d'un même acte dès que cet acte est une fois possible. L'esprit a de cette puissance une intuition directe, et l'expérience ne peut être pour lui qu'une occasion de s'en servir, et par là d'en prendre conscience [1]. » — Là apparaît la différence profonde qui sépare l'arithmétique et l'analyse d'une part, et la géométrie de l'autre, c'est-à-dire les sciences de la quantité pure ou de l'ordre et la science de l'espace : dans les premières, Henri Poincaré se refuse à ne voir qu'un ensemble de postulats arbitraires, un système de symboles, un simple langage; et, dans ses plus récentes études [2], c'est peut-être contre le « conventionalisme » intégral des logisticiens qu'il redouble le plus volontiers les traits de sa critique aiguisée et ironique, contre ceux qui semblent croire que « pour démontrer un théorème il n'est pas nécessaire, ni même utile, de savoir ce qu'il veut dire; » et qui voudraient remplacer le mathématicien par « le piano à raisonner » de Stanley Jevons [3]. Toutes les tentatives de démonstration purement logique du principe d'induction échouent et sont entachées de cercle vicieux; il faut le reconnaître pour ce qu'il est, c'est-à-dire, encore une fois, pour une intuition, une évidence première ; comme l'évidence ne se démontre pas, tout au plus pourrait-on se proposer de pénétrer le mécanisme qui a créé ce sentiment de l'évidence en nous : ce qui est affaire au psychologue.

1. *Sur la Nature du Raisonnement mathématique*, in *La Science et l'Hypothèse*, p. 23-24.

2. Cf. *Science et Méthode : les Mathématiques et la Logique; les Logiques nouvelles; Les derniers efforts des Logisticiens.*

3. *Ibid.*, p. 157.

§ 7. — Tout autre est, à ses yeux, le cas de la géométrie : les principes ne sont bien ici que conventions et définitions déguisées.

Pourtant, l'espace avec ses propriétés essentielles (et l'on pourrait se poser la même question pour le temps) ne s'impose-t-il pas aussi à l'esprit d'une manière nécessaire ? Kant n'avait-il pas raison d'y voir également des synthèses *a priori ?* Poincaré ne le croit pas, et les géométries non euclidiennes lui paraissent exclure désormais une telle attitude [1]. C'est que, pour lui, si nous le comprenons bien, l'espace (et de même le temps) des mathématiciens, défini par l'homogénéité, l'isotropie et les trois dimensions, n'est pas donné tout fait dans la perception sensible; s'il dérive de la perception, ce n'est pas d'une manière nécessaire, et il ne laisse pas pour cela d'en être profondément différent; il est vraiment l'œuvre du mathématicien. La perception immédiate ne nous donne pas, par exemple, une étendue à trois dimensions, mais plutôt une multiplicité indéfinie de directions, correspondant à la diversité de nos mouvements; ou mieux encore, elle ne nous donne rien qui ressemble à ce qu'est une dimension pour le mathématicien, c'est-à-dire un certain nombre de coordonnées capables de déterminer un point ou un plan. « Il n'est pas un de nos sens qui puisse nous donner l'espace sans le secours des autres; il n'en est pas un non plus qui ne nous donne une foule de choses qui n'ont rien à faire avec l'espace [2] »; en attribuer l'origine aux sens, c'est aussi bien oublier qu'il resterait à expliquer alors « pourquoi l'espace tactile et l'espace

1. L'interprétation philosophique des géométries non-euclidiennes, qui avait donné lieu dans la génération précédente aux discussions importantes de Renouvier et de Delbeuf, a suscité encore de nos jours les savantes et originales recherches de M. Lechalas : *Etudes sur l'espace et le temps,* (F. Alcan) et nombreux articles dans la *Revue de métaph. et de mor.*

2. *Dernières pensées, Pourquoi l'espace a trois dimensions,* p. 72.

visuel sont un seul et même espace ». L'intuition sensible est ce qu'elle est ; mais elle est autre chose que l'espace géométrique ; elle se réduit à « des sensations brutes, impropres à toute organisation [1] », si l'esprit ne les transforme pas en les interprétant ; c'est en partant d'elles sans doute, mais en le construisant, que le géomètre a défini l'espace véritable ; et, par une suite d'analyses, psychologiques autant que mathématiques, subtiles et suggestives, Poincaré s'efforce de retrouver la genèse de cet espace du savant.

Il n'est, en somme, tel qu'il l'entend, que le résumé des lois suivant lesquelles se succèdent les images dans notre expérience. « Si l'espace géométrique était un cadre imposé à *chacune* de nos représentations considérées individuellement, il serait impossible de se représenter une image en dehors de ce cadre, et nous ne pourrions rien changer à notre géométrie. Mais il n'en est pas ainsi... Rien n'empêche alors d'imaginer une série de représentations, de tout point semblables à nos représentations ordinaires, mais se succédant d'après des lois différentes de celles auxquelles nous sommes accoutumés [2] » : par exemple de telle sorte qu'aucune image ne pourrait se déplacer sans se déformer selon des lois fixes ; « la possibilité du mouvement d'une figure invariable n'est pas une vérité évidente par elle-même ; ou du moins elle ne l'est qu'à la façon du postulatum d'Euclide, et non comme le serait un jugement analytique *a priori* », et pas davantage comme un jugement synthétique *a priori* : « elle n'aurait aucun sens pour un être qui habiterait un monde où il n'y aurait que des fluides ». — Même analyse en ce qui concerne, non plus l'homogénéité, mais les trois dimensions de l'espace euclidien : « imaginons que les diverses perspectives d'un même objet se succèdent les unes

1. *Ibid.*, p. 96.
2. *La Science et l'hypothèse*, p. 83-84.

aux autres ; que le passage de l'une à l'autre soit accompagné de sensations musculaires » (lesquelles nous donnent le plus immédiatement l'impression de la réalité)... « Rien n'empêche alors d'imaginer que ces opérations se combinent suivant telle loi que nous voudrons, par exemple de façon à former un groupe qui ait même structure que celui des mouvements d'un solide invariable à quatre dimensions », (c'est-à-dire, présentant la même série de déformations que le calcul analytique nous fait attribuer à un solide auquel nous supposerions quatre dimensions) : « il n'y a rien là qu'on ne puisse se représenter [1] » L'espace euclidien, étant ainsi réduit à une loi mathématique à l'aide de laquelle nous sommes habitués à interpréter nos perceptions sensibles, n'a donc aucune nécessité intrinsèque supérieure à celle des espaces non euclidiens, lesquels consistent simplement à supposer d'autres lois de succession pour nos impressions. « C'est en ce sens qu'il est permis de dire qu'on pourrait se représenter la quatrième dimension [2]. »

Ainsi les principes propres de la géométrie ne reposent pas sur une sorte de conformation innée de notre esprit ; ils ne nous sont pas davantage imposés par l'expérience. Aucune vérification expérimentale ne peut autoriser une conception mathématique, de même qu'aucune constatation ne nous la fournit toute faite. « Qu'on réalise un cercle matériel, qu'on en mesure le rayon et la circonférence, et qu'on cherche à voir si le rapport de ces deux longueurs est égal à π, qu'aura-t-on fait ? On aura fait une expérience sur les propriétés de la matière avec laquelle on a réalisé ce *rond* et de celle dont est fait le mètre qui a servi aux mesures [3] ». Et c'est pour cela qu'on peut, et Poincaré s'y applique avec une ingéniosité inépuisable, ima-

1. *Ibid.*, p. 88-89.
2. *Ibid.*, p. 90.
3. *Ibid.*, p. 92.

giner telles conditions du milieu physique, ou telle organisation physiologique, qui nous rendraient plus naturel de concevoir l'espace comme non euclidien, ou bien qui, si nous nous supposions plongés dans un tel espace, nous le feraient au contraire apercevoir comme euclidien ; mais les mêmes impressions sensibles pourraient toujours, à la rigueur, être interprétées dans l'une comme dans l'autre de ces géométries. — Prétendrait-on que, par des mesures astronomiques, ou n'importe quels procédés de triangulation, nous pourrions constater l'exactitude ou l'inexactitude de nos conceptions géométriques, et décider entre Euclide et Lobatchewsky ou Riemann par exemple ? Mais n'est-il pas clair que, si de telles mesures étaient effectuées, et quels qu'en fussent les résultats, plutôt que de renoncer à notre géométrie nous aimerions mieux croire à quelque erreur dans nos expériences, ou bien même, au besoin, renoncer à la théorie optique qui nous représente les rayons lumineux comme rectilignes ?

Si elle n'est ni extraite directement de l'expérience, ni imposée par une intuition *a priori*, sur quoi repose donc la géométrie, en dernière analyse ? — Elle repose sur des hypothèses, en donnant à ce mot son sens mathématique, qui est d'ailleurs le sens étymologique, celui qui désigne encore une fois des « définitions déguisées » et des conventions. De là sa rigueur : « là notre esprit peut affirmer, parce qu'il décrète » ; mais entendons-nous, ajoute aussitôt Poincaré : ces « décrets s'imposent à notre science, qui sans eux serait impossible ; ils ne s'imposent pas à la nature [1]. » De ce genre étaient déjà nos définitions du nombre, des diverses opérations en arithmétique ; telles maintenant nos définitions de l'espace, en géométrie, ou du continu ; et de ce point de vue on peut finalement interpréter les géométries non euclidiennes : *nous nous donnons*, dans la

1. *Ibid.*, p. 3.

géométrie ordinaire, un espace homogène, continu, à trois dimensions; Lobatchewsky *se donne* un autre espace, Riemann un autre encore : ils en ont le même droit qu'Euclide; et leurs géométries à tous trois se développent de la même manière, aussi légitimement, aussi exemptes de contradiction. Notre géométrie n'est ainsi que l'une des géométries que nous aurions pu tout aussi bien choisir. Les mathématiques ne sont donc pas objectives au sens absolu du mot : c'est-à-dire qu'elles ne doivent pas prétendre à représenter les objets en eux-mêmes. Lorsqu'il s'agira dès lors d'appliquer les concepts mathématiques, la grandeur ou la quantité, au monde extérieur, ce qui est le postulat de toutes les explications mécanistes des phénomènes, une question s'imposera : cette grandeur, « la trouvons-nous dans la nature, ou est-ce nous qui l'y introduisons? Et dans ce dernier cas, ne risquons-nous pas de tout fausser? Comparant les données brutes de nos sens et ce concept extrêmement complexe et subtil que les mathématiciens appellent grandeur, nous sommes bien forcés de reconnaître une divergence; ce cadre où nous voulons tout faire rentrer, c'est nous qui l'avons fait[1]. »

L'avons-nous fait cependant au hasard? Ces créations libres de l'esprit sont-elles en même temps arbitraires et sans portée? Nullement : ce cadre, que nous avons fait, « nous l'avons fait sur mesure », de manière à rejoindre les faits extérieurs, à les classer, à nous y reconnaître et à nous en rendre maîtres. Et c'est ainsi qu'apparaissent deux idées qui jouent un rôle capital dans la pensée contemporaine et chez Poincaré : celles de commodité et de simplicité. Le choix que nous faisons de certaines conventions, parmi beaucoup d'autres également possibles, est guidé par les faits expérimentaux, bien que ceux-ci ne nous l'imposent pas. Le choix reste libre, « la puissance de l'esprit

1. *Ibid.*, p. 4-5.

n'est limitée que par la nécessité d'éviter toute contradiction, — bien que l'esprit n'en use que si l'expérience lui en fournit une raison[1] ». Nous adoptons, en effet, les conventions les plus propres à mettre de l'ordre dans les apparences sensibles et à nous permettre de nous y retrouver. La géométrie d'Euclide est ainsi la plus commode, et rien de plus, — la plus commode d'abord parce qu'elle est la plus simple; ensuite parce qu'elle est la géométrie des solides indéformables, et que les objets solides sont ceux qui nous intéressent le plus pour la conduite de notre vie; si nous vivions dans d'autres conditions physiques, et par exemple dans un milieu exclusivement fluidique, nous aurions été amenés sans doute à en adopter une autre; pourtant, si nous y étions transportés à l'heure qu'il est, il est probable que, par la force de l'habitude, nous préférerions conserver nos postulats actuels et que nous trouverions moyen de les accommoder aux apparences sensibles. Cette question : la géométrie d'Euclide est-elle vraie? n'a donc au fond aucun sens, selon Poincaré : « autant demander si le système métrique est vrai et les anciennes mesures fausses » ; tout ce qu'on peut dire, c'est qu'elle est la plus commode. — Les conclusions seraient analogues pour le temps mathématique, qu'il conviendrait de même de distinguer profondément du temps psychologique : « la simultanéité de deux événements, ou l'ordre de leur succession, l'égalité de leurs durées, doivent être définis de telle sorte que l'énoncé des lois naturelles soit aussi simple que possible[2]. » Ainsi nos axiomes ne sont ni des axiomes nécessaires, ni des conventions arbitraires, mais des conventions justifiées. Ils sont « le fruit d'un opportunisme inconscient. »

De là une conséquence encore : on pourrait certes, d'une

1. *Ibid.*, p. 40.

2. *Valeur de la Science*, p. 58.

manière plus ou moins compliquée, plus ou moins incommode, exprimer les faits d'expérience en partant de conventions initiales différentes de celles que nous avons adoptées. Nos mathématiques, par rapport à l'expérience, ne sont bien que des systèmes de signes, des langues plus ou moins bien faites : mais l'on peut, d'autre part, considérer toutes ces langues comme signifiant la même chose, et donc susceptibles d'être traduites les unes dans les autres. Beltrami par exemple a montré qu'on peut établir une correspondance, théorème par théorème, entre les propositions de la géométrie de Riemann et celles de notre géométrie ordinaire. Il y a donc comme un vocabulaire possible qui nous permettrait toujours, quoique la traduction pût dans certains cas devenir extrêmement compliquée, de passer d'une géométrie à l'autre. — Les mathématiques reprennent par là une manière d'objectivité : « les mathématiciens n'étudient pas des objets, mais des relations entre les objets ; il leur est donc indifférent de remplacer ces objets par d'autres, pourvu que les relations ne changent pas. La matière ne leur importe pas, la forme seule les intéresse[1] ». D'où il suit que la science peut vraiment nous faire connaître quelque chose de la réalité : mais ce qu'elle peut atteindre, ce ne sont pas les choses elles-mêmes, comme le pensent les dogmatistes naïfs, ce sont seulement les rapports entre les choses ; « en dehors de ces rapports, il n'y a pas de réalité connaissable[2] » ; — on pourrait ajouter peut-être, sans fausser la pensée : au moins pour le savant.

⁂

§ 8. — Cette conception des mathématiques commande celle

1. *La Science et l'hypothèse*, p. 32.
2. *Ibid.*, p. 4

que se fait Henri Poincaré des autres sciences, et surtout celle qu'il se fait de leur aptitude à prendre la forme mathématique et mécanique, tout en restant distinctes en nature des sciences de la pure quantité. Car la tendance est très sensible chez lui, et il est permis de retrouver là l'influence de M. Boutroux, à admettre que les procédés de l'esprit sont tout différents selon que l'on passe d'un ordre de science à l'autre, et irréductibles à une forme unique de raisonnement. Ainsi le raisonnement par récurrence, avec la nécessité synthétique et intuitive qu'il comporte, est caractéristique de l'arithmétique et de l'analyse pure; en géométrie, c'est plutôt par constructions conventionnelles, choisies en raison de leur commodité seule, que procède le savant[1]; en mécanique et en physique, c'est à l'aide de lois extraites aussi exactement que possible des expériences directes, ou bien par des hypothèses érigées en principes et transformées en définitions. — Il s'attache ici, en effet, à distinguer profondément deux sortes de résultats, de nature et de portée toutes différentes; et de là deux nouvelles thèses également essentielles chez lui.

1. Il faut ajouter pourtant que Poincaré admet en géométrie même l'intervention d'axiomes d'une autre sorte, ceux qui expriment, non les propriétés de l'espace, mais les conditions nécessaires de nos opérations intellectuelles, qui sont les mêmes qu'il s'agisse de l'espace ou de la quantité purement abstraite ; tels sont « les axiomes de l'ordre », se rattachant à « l'Analysis situs »; ils sont de même nature que le raisonnement de récurrence en arithmétique; on peut les considérer comme « de véritables propositions intuitives »; mais l'intuition dont ils témoignent, ce n'est pas celle de l'espace, c'est celle de notre « faculté de construire le continu physique et mathématique ». « Cette faculté préexiste en nous à toute expérience; parce que cette intuition n'est que la conscience que nous avons de cette faculté. » Et cette faculté pourrait s'exercer dans des sens divers, elle pourrait nous permettre de construire un espace à quatre aussi bien qu'un espace à trois dimensions. C'est en ce sens que Poincaré déclare qu' « il y a donc bien une intuition des continus à plus de trois dimensions » (*Dernières pensées*, p. 94-95-96.

Lorsque l'on passe des mathématiques aux sciences physiques, en effet, « la scène change, le caractère conventionnel des premières a disparu, nous nous trouvons en présence de l'expérience, du fait. « L'expérience est la source unique de la vérité, écrit-il, elle seule peut nous apprendre quelque chose de nouveau; elle seule peut nous donner la certitude[1] ». On aura donc affaire ici à une nouvelle sorte d'hypothèses, celles que suggère l'observation directe et qui comportent la vérification expérimentale; celles encore qui nous permettent de prévoir. Pour celles-ci, la question de vérité ou de fausseté se pose cette fois dans toute sa netteté, puisqu'elles n'ont plus rien de conventionnel, sinon le langage dans lequel elles s'expriment. Et, réagissant contre le scepticisme ou le nominalisme outrés de certains de ses disciples, de M. Le Roy particulièrement[2], Poincaré montre qu'en ces trois propositions, de forme de plus en plus scientifique :

1° Il fait noir;

2° L'éclipse a eu lieu à neuf heures;

3° L'éclipse a eu lieu à l'heure que l'on pouvait déduire des tables établies d'après les lois de Newton;

il n'y a nulle solution de continuité, et que toutes trois comportent également la vérification expérimentale. Contre M. Le Roy qui prétend que « le savant crée le fait », Poincaré maintient que « le fait scientifique n'est que le fait brut traduit dans un langage commode » : ici « les faits sont des faits »; et s'il arrive qu'ils sont conformes à une prédiction, « ce n'est pas cette fois par un effet de notre libre activité ». — A peine peut-on remarquer, à propos des vérités de cet ordre, et si l'on veut être très rigoureux, qu'une loi scientifique simplifie les faits, en les classant, en les consi-

1. *La Science et l'hypothèse*, p. 167.

2. *La Valeur de la Science*, p. 222, sq.

dérant comme identiques ou au moins de même espèce, en supposant qu'ils se répètent plusieurs fois dans des conditions identiques ; à la rigueur en effet, jamais toutes les conditions ne sont identiques, jamais le même phénomène ne se répète, et, pour prévoir, l'on ne se fonde en fin de compte que sur une probabilité plus ou moins forte. Mais, comme le calcul des probabilités est une portion de la science, et des plus solides, de celles même dont l'importance va grandissant sans cesse, il n'y a là, à tout prendre, aucun motif valable de scepticisme scientifique.

§ 9. — Seulement, les hypothèses de cet ordre, celles qui sont susceptibles d'être transformées en lois par une vérification complète, restent très voisines des faits ; elles sont multiples et hétérogènes entre elles ; elles aboutissent à des classifications plus qu'à des explications véritables. C'est par ses grandes théories, surtout sous la forme mathématique qu'elle leur donnait, et qui devait, espérait-on, permettre d'unifier tous les phènomènes de la nature et de les faire rentrer les uns dans les autres, — c'est par son mécanisme intégral, que la science classique croyait pouvoir expliquer vraiment. Or, ici, la critique de Poincaré redevient très négative.

En effet, les grandes théories, portant sur la constitution intime des phénomènes ou sur tout l'ensemble des faits d'un certain ordre, — lumière, électricité, gravitation, etc. — les grandes théories ne comportent plus la vérification directe ; il n'y a pas d'expérience cruciale qui puisse décider pour ou contre elles ; entre elles et les faits sensibles il y a trop d'intermédiaires, trop de conventions ; elles ne sont plus à aucun degré des *copies* de l'expérience, mais plutôt des traductions en un langage arbitraire. Ces théories, il vaut mieux les appeler des principes, que l'on pose comme universels et certains, que l'on s'arrange de manière à conserver tels, bien que les faits

ne puissent jamais s'y conformer exactement, ou même qu'ils les démentent toujours plus ou moins; pour des raisons de commodité, nous en faisons de véritables définitions, conventionnelles en ce sens à peu près comme celles des mathématiques, et dès lors aussi peu objectives.

Comment cela est-il possible? Comment d'une loi empirique fait-on un principe? — La loi exprimait un rapport entre deux termes réels A et B. Mais elle n'était pas rigoureusement vraie, elle n'était qu'approchée. Nous introduisons alors arbitrairement un terme intermédiaire C plus ou moins fictif, et C est, *par définition*, ce qui a avec A *exactement* la relation exprimée par la loi. La loi primitive a donc été « décomposée en un principe rigoureux et absolu, qui exprime le rapport de A à C, et une loi expérimentale approchée et revisable, qui exprime le rapport de C à B[1] ». Par exemple, soit cette proposition : les astres suivent la loi de Newton ; sous cette forme, elle exprime un ensemble de constatations qui la vérifient approximativement, mais non exactement, et qui permettraient donc de la supposer revisable. Mais, si nous la décomposons en ces deux nouvelles propositions : « La gravitation suit la loi de Newton », et « La gravitation est la seule force qui agisse sur les astres », nous avons d'abord un principe absolu, qui n'est, à le bien voir, qu'une définition, laquelle, comme telle, échappe au contrôle de l'expérience ; tandis que, sur la deuxième proposition ce contrôle pourra continuer à s'exercer, sans pouvoir désormais nous contraindre à modifier la première.

Or, ces termes intermédiaires plus ou moins fictifs, intercalés ainsi entre les différents phénomènes observés, sont en général de nature spatiale : de là les principes de la mécanique classique, et de là les théories mécaniques en phy-

1. *Science et Hypothèse*, p. 166.

sique. Au lieu d'étudier directement une relation entre deux corps A et B, si elle est complexe, on définit une relation plus simple entre A' et B', deux figures exactes et spatiales, telles que A' diffère *très peu* de A, et B' de B : la connaissance, qui peut être précise, de la relation théorique nous permettra de passer ensuite à la relation entre les phénomènes concrets A et B, parce que les différences entre A et A', B et B' sont *très petites*.

D'où l'on peut conclure que les théories mécanistes n'ont pas de valeur objective, puisque, en même temps qu'elles sont simples et exactes, elles sont conventionnelles, du même ordre que les conventions sur lesquelles repose la géométrie. « Ce que les principes gagnent en généralité et en certitude, ils le perdent en objectivité[1] ». Et de même que, comme on l'a vu, les géométries possibles sont multiples et traduisibles les unes dans les autres, — de même, selon Poincaré, et c'est encore là une de ses idées maîtresses, si l'on pouvait trouver d'un phénomène physique une explication mécanique satisfaisante, ou si l'on pouvait inventer un mécanisme qui en donnât une imitation plus ou moins parfaite, par exemple des phénomènes électrostatiques et électrodynamiques, on en pourrait trouver un grand nombre d'autres, également possibles et satisfaisants, différents seulement entre eux par la simplicité plus ou moins grande, et par suite par la commodité et l'utilité pratiques. D'où il suit encore que, de même que des principes géométriques, on peut dire des grands principes de la physique mathématique que la question de *vérité* ne se pose pas proprement à leur égard, pas plus qu'à propos du système métrique.

§ 10. — Telles nous apparaissent les idées principales de Henri Poincaré relatives à la nature de l'explication scientifique

1. *Science et hypothèse*, p. 165.

et à sa valeur dernière. Il serait tout à fait inexact, à coup sûr, d'en conclure qu'il aboutit au scepticisme : nul, dans ces dernières années, n'a écrit des pages plus nettes et plus fortes que celles qui terminent son second volume, sur l'amour et la passion de la vérité, sur la science pure et désintéressée, « la science pour la science [1] », qui lui semble être la seule raison de vivre qui en vaille la peine. La vérité lui apparaît comme un perpétuel progrès, une conquête toujours inachevée, et jamais comme une possession paisible ; et il trouve, pour exprimer cette idée, d'admirables formules : « La foi du savant ne ressemble pas à celle que les orthodoxes puisent dans le besoin de certitude. Il ne faut pas croire que l'amour de la vérité se confond avec celui de la certitude... Non, la foi du savant ressemblerait plutôt à la foi inquiète de l'hérétique, à celle qui cherche toujours et qui n'est jamais satisfaite ». Et encore : « De même que l'humanité est immortelle, bien que les hommes subissent la mort, de même la vérité est éternelle, bien que les idées soient périssables, parce que les idées engendrent les idées, comme les hommes engendrent les hommes [2] ».

C'est que la science, pour lui, peut nous faire connaître, non pas « la véritable nature des choses », — ce qui au fond ne signifie pas grand'chose, — mais « les véritables rapports des choses » ; la vraie question est de savoir si « ce qu'elle rapproche devrait être séparé, si ce qu'elle sépare devrait être rapproché » ; elle est « avant tout une classification, une façon de rapprocher des faits que les apparences séparaient », bien qu'ils fussent liés par « quelque parenté naturelle et cachée [3] ». « Ce que le vrai physicien seul sait

1. *La Valeur de la Science*, p. 274, sqq.
2. *Savants et Écrivains.*
3. *La Valeur de la Science*, p. 265-266.

voir, c'est le lien qui unit plusieurs faits dont l'analogie est profonde, mais cachée ». « Que tel phénomène périodique (une oscillation électrique par exemple) soit réellement dû à la vibration de tel atome qui, se comportant comme un pendule, se déplace véritablement dans tel ou tel sens, voilà ce qui n'est ni certain, ni intéressant. Mais qu'il y ait entre l'oscillation électrique, le mouvement du pendule et tous les phénomènes périodiques une parenté intime qui correspond à une réalité profonde; que cette parenté, cette similitude, ou plutôt ce parallélisme, se poursuive dans le détail; qu'elle soit une conséquence de principes plus généraux, celui de l'énergie et celui de la moindre action, — voilà ce que nous pouvons affirmer, voilà la vérité qui restera toujours la même, sous tous les costumes dont nous pourrons juger utile de l'affubler [1]. » Il y a donc des lois scientifiques dont la valeur objective est incontestable. — De même, lorsqu'il rencontre chez M. Boutroux l'idée d'une évolution des lois naturelles, il s'attache à montrer que, pour le savant, l'idée en est à peu près inintelligible. Car, si vraiment les grandes lois de la nature venaient à se transformer, nous ne pourrions pas nous en apercevoir, à moins de nous appuyer, pour en constater les variations, sur l'immutabilité d'autres lois plus profondes : « nous retombons toujours dans le même dilemme : ou bien les documents d'autrefois seront restés parfaitement clairs pour nous, et ce sera alors que le monde est resté le même, et ils ne pourront nous apprendre autre chose; ou bien ils seront devenus des énigmes indéchiffrables, et ils ne pourront rien nous apprendre du tout, pas même que les lois ont évolué [2] ». « Ainsi, il n'est pas une seule loi que nous puissions énoncer avec la certi-

1. *Science et Hypothèse*, 190-191.
2. *Dernières pensées*, p. 22.

tude qu'elle a toujours été vraie dans le passé avec la même approximation qu'aujourd'hui... Et néanmoins il n'y a rien là qui puisse empêcher le savant de garder sa foi au principe de l'immutabilité, puisqu'aucune loi ne pourra jamais descendre au rang de loi transitoire que pour être remplacée par une autre loi plus générale et plus compréhensive [1] ». Quant à se demander, après cela, si les lois ne peuvent pas varier sans que nous nous en avisions, — si « les lois considérées comme existant en dehors de l'esprit qui les crée ou qui les observe sont immuables *en soi*, — non seulement la question est insoluble, mais elle n'a aucun sens [2] ». — De même encore, il maintient l'idée du déterminisme, malgré les problèmes moraux qu'il soulève : « Si elle a commencé par le postuler comme une condition indispensable de son existence, la science le démontre ensuite précisément en existant, et chacune de ses conquêtes est une victoire du déterminisme [3] ». — Et enfin, nous l'avons vu, il y a pour lui à la base de nos démarches scientifiques un élément de nécessité, de rationalité absolue pourrait-on dire, et c'est ce qu'il appelle une intuition, telle qu'elle se révèle dans le raisonnement par récurrence, ou encore dans l'appréciation de la simplicité. La simplicité semble bien rester en effet, pour lui, le critère directeur et dernier de la recherche scientifique : « Il faut bien s'arrêter quelque part, et pour que la science soit possible, il faut s'arrêter quand on a trouvé la simplicité [4] ». « Nous sommes donc conduits à agir comme si une loi simple était, toutes choses égales d'ailleurs, plus probable qu'une loi compliquée » ; par là « nous n'avons fait qu'obéir à une nécessité à laquelle l'esprit humain ne peut se soustraire ».

1. *Ibid.*, p. 28.
2. *Ibid.*, p. 29.
3. *Ibid.*, p. 244.
4. *Science et Hypothèse*, p. 176.

Mais voici la contre-partie. Il reste, en effet, que les bornes entre lesquelles Henri Poincaré renferme l'aptitude du savant à comprendre et à expliquer la nature demeurent assez étroites. Et d'abord, comme M. Boutroux, il tend à admettre des séparations tranchées et irréductibles, non pas seulement entre les données des diverses sciences, mais encore entre les diverses méthodes que l'esprit emploie pour les connaître : les procédés ni le point de vue ne sont les mêmes en analyse et en géométrie, en géométrie et dans les sciences expérimentales ; il y a pour lui plusieurs types d'intuitions différents, et ce mot est même assez équivoque dans sa terminologie. — D'autre part, il semble que d'amples régions de la réalité restent pour lui hors du domaine de la science, la pure perception sensible peut-être, en tout cas la moralité tout entière : il ne faut pas songer « à appuyer la morale sur quelque chose, comme si elle pouvait s'ppuyer sur autre chose que sur elle-même ! [1] » « Le moteur moral ne peut être qu'un sentiment » ; et c'est pour cela que la morale n'a rien à craindre de la science : « elles ne peuvent jamais se contrarier. puisqu'elles ne peuvent se rencontrer ». De même, la faculté d'invention chez le savant lui-même garde quelque chose d'imprévisible et d'inanalysable ; et au fond de tout effort de recherche se découvre un élément extra logique et extra rationnel, qui le dirige et l'anime, qui est peut-être la racine même de son aspiration à la simplicité : et c'est un élément esthétique. « On peut s'étonner de voir invoquer la sensibilité à propos des démonstrations mathématiques, qui, semble-t-il, ne peuvent intéresser que l'intelligence : ce serait oublier le sentiment de la beauté mathématique, de l'harmonie des nombres [2] » ; « c'est

1. *Dern. pensées*, p. 226.

2. *Science et Méthode*, p. 57.

la recherche de cette beauté spéciale, le sens de l'harmonie du monde, qui nous fait choisir les faits les plus propres à contribuer à cette harmonie ». « Si la nature n'était pas belle, — de cette beauté intime qui vient de l'ordre harmonieux des parties et qu'une intelligence pure peut saisir, — elle ne vaudrait pas la peine d'être connue, la vie ne vaudrait pas la peine d'être vécue ». — Mais il y a plus grave : ce qui nous a semblé subsister de nécessaire dans les mathématiques pures, c'est cette espèce d'intuition rationnelle dont le raisonnement par récurrence offre le type le plus précis ; or, Poincaré, en plus d'un endroit, semble la présenter comme dépendant de conditions purement psychologiques ; s'il oppose aux logisticiens que « l'évidence ne se démontre pas », il conçoit en revanche qu'on puisse « chercher à pénétrer le mécanisme psychologique qui a créé ce sentiment de l'évidence [1] » ; et il résume ainsi sa querelle avec eux : « M. Russell me dira sans doute qu'il ne s'agit pas de psychologie, mais de logique et d'épistémologie ; et moi, je serai conduit à répondre qu'il n'y a pas de logique et d'épistémologie indépendantes de la psychologie [2] ».

Si nous considérons maintenant, après l'esprit de la science, ses résultats, il apparaît que les classes de faits auxquelles elle aboutit apparaissent à leur tour multiples et hétérogènes ; que les grandes théories grâce auxquelles on pouvait espérer de les réduire à l'unité, sont, ne peuvent être et ne resteront qu'hypothétiques, arbitrairement choisies parmi d'autres également possibles ; que toutes les représentations qu'on peut se faire du mécanisme intime des phénomènes doivent être tenues pour grossières et illusoires ; qu'à mesure qu'on connaît les faits expérimentaux en plus grand nombre et avec une rigueur plus

1. *Dern. pensées*, p. 123.
2. *Dern. pensées*, p. 139.

grande, le caractère approximatif de nos théories apparaît davantage, et qu'il faut sans cesse ou les modifier, ou les compliquer à l'aide d'hypothèses additionnelles. — Si, par exception, les découvertes récentes relatives aux atomes et au mouvement brownien semblent au premier abord rendre à la physique contemporaine une sorte d'objectivité radicale, si les atomes ne sont plus une fiction commode, et s'il nous semble que nous les voyions depuis que nous savons les compter : regardons-y de plus près, l'atome du chimiste ne donne pas satisfaction au philosophe, car cet atome « est un monde, et un monde soumis au hasard ; et, qu'on y prenne garde, qui dit hasard dit grands nombres [1] ». — Bien plus, l'ordre et la simplicité apparente de nos lois nous apparaissent de plus en plus souvent, en astronomie comme dans la théorie des gaz, et qu'il s'agisse d'astres ou de molécules, comme dissimulant sous des moyennes à peu près stables la multiplicité, la diversité et le désordre. Ainsi, en fin de compte, derrière nos systèmes et nos lois se découvrent des profondeurs insondables à notre science, éprise de simplicité : « peut-être que la nature n'est pas simple » ; et, si c'est là le dernier mot d'Henri Poincaré, on est bien contraint de reconnaître avec lui qu'au terme de ces analyses, on est très loin de ce « dogmatisme confiant » qui faisait espérer à tant de savants, il y a un siècle, de reconstruire le monde à l'aide des matériaux empruntés à l'expérience : cela n'est plus bon désormais que pour « les gens du monde et les lycéens [2]... »

*
* *

En dehors même de toute interprétation philosophique, cette idée de la complexité primitive et foncière de la nature, accroît

1. *Dern. pensées*, p. 199.
2. *Science et hypothèse*, p. 1.

encore la défiance des savants contemporains à l'égard du dogmatisme qui régnait hier dans la théorie physique. L'idée de la discontinuité semble y pénétrer de plus en plus, avec les théories atomistiques renouvelées, et Henri Poincaré doit le constater, lui qui pourtant avait écrit : « Si la croyance à la continuité disparaissait à son tour, la science expérimentale deviendrait impossible[1] ». En même temps s'y introduit l'idée d'une variation incessante des éléments même de la réalité, et ces singulières hypothèses sur la désintégration et l'évolution de la matière qu'ont suggérées les premières études sur le radium, et qui ont fait le succès des écrits du docteur Le Bon[2] auprès de ces « gens du monde » dont Poincaré parlait avec son noble dédain de vrai savant.—Et l'idée enfin qu'il faut se faire des grandes lois de la nature tend à son tour à s'obscurcir ou à se transformer. On commence à se demander si le calcul des probabilités et la loi des grands nombres, c'est-à-dire les lois du pur hasard, ne suffisent pas peut-être à rendre compte de la fixité relative comme de la simplicité apparente des phénomènes : peut-être l'une et l'autre résultent-elles d'une infinité d'irrégularités élémentaires qui se neutralisent mutuellement ; l'ordre même semble ainsi comme le masque du désordre. Après Poincaré, M. Emile Borel dans son lumineux volume sur *le Hasard* a montré toute l'importance de ce point de vue nouveau pour l'interprétation de la nature ; et dans une œuvre curieuse et savante, dont le titre déjà est bien significatif, *le Pluralisme*, M. Boex-Borel (Rosny aîné) en a fait apparaître toutes les conséquences philosophiques.

Tandis qu'hier encore Spencer croyait pouvoir tirer

1. *Science et hypothèse*, p. 239. Cf. p. 243. Et, d'autre part, *Dernières pensées*, p. 182, sqq.

2. *L'évolution de la matière; l'Evolution des forces*, 2 vol.

l'hétérogène de l'homogène, la science moderne se rend compte qu'une parfaite homogénéité primitive serait aussi une stabilité parfaite, et qu'il n'en sortirait jamais rien. Mais elle ne découvre pas davantage dans la nature une tendance à réaliser de plus en plus cet homogène : le principe de Carnot exprime simplement l'extrême invraisemblance qu'il y a à ce qu'un groupement quelconque, confus ou déterminé, une fois dérangé de sa position d'équilibre, y puisse revenir de lui-même. Ainsi, « le sens de la variété des choses s'accroît en raison des découvertes contemporaines et d'une interprétation plus subtile des découvertes antérieures » ; partout, la science substitue « l'homogénéité statistique à l'homogénéité telle quelle ». De là le caractère approximatif de nos lois comme de nos mesures : « l'idée de l'à peu près rivalise de plus en plus avec l'idée de l'absolu ». D'où enfin ces conclusions : que, s'il n'y a pas un inconnaissable fixe, et si notre savoir est progressif, pourtant « il est clair que rien ne peut être connu complètement » ; « le pluralisme supprime toute espérance d'une connaissance globale de l'univers[1] ». Et ces conclusions paraissent peut-être trop modérées encore, s'il est vrai que toute connaissance objective, même incomplète, deviendrait inexplicable dans une théorie de la nature qui érigerait vraiment en principe le pluralisme et l'hétérogénéité radicales, qui s'en tiendrait avec rigueur à la formule posée en axiome au début de ce livre : « Il n'existe pas de terme commun. Chaque chose diffère de toutes choses[2]. » Nous voyons mal comment le pluralisme pur serait autre chose que le « confusionisme » universel.

*
* *

§ 12. — D'autres savants, dans l'intérêt parfois d'une apo-

1. *Le pluralisme*, 1 vol. in-8°, 272 p. (F. Alcan), 1909. — p. 241.
2. *Ibid.*, p. 3.

logétique religieuse renouvelée, ont poussé plus avant encore le scepticisme à l'égard des sciences positives.

Pierre Duhem [1] ne voit dans tout ce qu'il appelle « la théorie physique » qu'une déduction purement analytique et mathématique, sans support dans la réalité. C'est une simple construction de l'esprit, soumise seulement à ces deux conditions : n'être pas contradictoire en elle-même, rejoindre finalement les faits constatés; mais elle n'en est pas partie et elle n'y ressemble pas : les diverses grandeurs considérées dans le calcul n'ont pas besoin de répondre à des forces ou à des phénomènes physiques existants ; ils ne correspondent nullement à la réalité objective, et il n'importe pas qu'ils y correspondent : « peu importe que l'imagination saisisse ou non les propriétés signifiées par ces grandeurs. » Il ne s'agit en somme que d'un schème algébrique. « La théorie physique est une construction symbolique de l'esprit humain destinée à donner une représentation, une synthèse aussi complète, aussi simple et aussi logique que possible des lois que l'expérience a découvertes ». Pour lui aussi la science aboutit ainsi en fin de compte à une classification, non à une explication : tout ce qu'elle signifie, c'est qu'un certain groupe de faits peuvent être représentés de la même façon, tandis qu'un autre groupe de faits exigent une autre théorie représentative [2].

D'où il suit qu'il n'y a plus aucune raison pour que le mouvement soit considéré comme seul réel, ou même comme plus réel objectivement que les autres qualités des choses : le mécanisme s'écroule. Ne prétendant plus, par la physique mathématique, se représenter le fond ou l'intérieur des objets, le savant pourra admettre les diverses qualités sensibles, avec

1. 1861-1916.

2. Cf. Rey. *La théorie physique*, p. 156.

tout ce qu'elles ont pour nous d'hétérogène et d'original, comme également réelles, pourvu seulement qu'on puisse y appliquer le calcul. « Elle traitera aussi des changements par lesquels les diverses qualités d'un corps augmentent ou diminuent d'intensité, par lesquels un corps s'échauffe ou se refroidit, s'aimante ou se désaimante. Elle traitera également de ces changements d'état physique par lesquels tout un ensemble de propriétés qualitatives ou quantitatives est anéanti pour faire place à un autre ensemble de propriétés toutes différentes : telle la fusion de la glace, la vaporisation de l'eau, la transformation du phosphore blanc en phosphore rouge.... et de ces changements encore que les péripatéticiens auraient considérés comme des corruptions et des générations et que nous nommons aujourd'hui des réactions chimiques ». — Il semble que la révolution des idées soit ici entière, radicale : par delà trois siècles de mécanisme cartésien, par delà la Renaissance, on s'aperçoit avec stupeur que ce physicien catholique nous ramène jusqu'à la doctrine scolastique des formes substantielles, jusqu'à la physique d'Aristote et de Saint Thomas [1].

En un sens, M. Le Roy va plus loin encore. Disciple à la fois de Henri Poincaré et de M. Bergson, catholique libéral mais ardent, il a mis au service de ses thèses paradoxales et intransigeantes toutes les ressources d'un remarquable talent d'exposition, d'une ingéniosité subtile et brillante, et sa com-

1. Duhem avoue implicitement l'influence de ses croyances sur ses doctrines scientifiques, lorsqu'il écrit : « Il serait déraisonnable de travailler au progrès de la théorie physique, si cette théorie n'était le reflet de plus en plus net et de plus en plus précis d'une métaphysique. » (Lettre à l'Académie des Sciences pour exposer ses titres, citée par M. de Launay, in *Revue des Deux Mondes*, 15 mai 1918, p. 364); et encore, dans une notice sur le physicien J. W. Gibbs : « Ces pensées philosophiques qui dirigent ses efforts dans le choix et l'élaboration de ses théories se rattachent souvent en lui (chez le physicien) à d'autres pensées philosophiques, à celles qui dominent ses croyances morales, qui organisent sa vie intérieure »

pétence de mathématicien : il a beaucoup fait pour popula-riser, en les outrant, les idées de ses maîtres. Pour lui, le caractère conventionnel qu'Henri Poincaré attribuait seule-ment aux principes généraux de la science, doit être étendu à toutes les lois scientifiques, même aux plus voisines des faits, même aux faits eux-mêmes : « c'est le savant qui fait l'ordre et le déterminisme qu'il imagine reconnaître dans les choses[1] ». Une loi scientifique ne devient précise et certaine, en d'autres termes n'est vraiment loi, que parce qu'on la convertit en définition : « le phosphore fond à 44 degrés » veut dire simplement en pratique : « je définis ainsi la fusion du phos-phore, et si l'expérience dément ma définition, j'en serai quitte pour dire que le corps qui fond à une autre température n'est plus du phosphore ; » (c'est l'argumentation même que Poincaré n'appliquait qu'aux grands principes du mécanisme scientifique). « Il n'y a pas trace d'une loi précise incluse dans les faits[2]. » — Mais même ce que le savant appelle un *fait* est vraiment une création de son esprit, qui suppose un morce-lage, un découpage dans la continuité du devenir de la nature ; un fait scientifique est d'abord quelque chose qui a un com-mencement et une fin précises, des limites spatiales arrêtées : or rien, à la rigueur, ne commence et ne finit dans la nature, et les effets de n'importe quoi se prolongent jusqu'à n'importe quoi et se diluent à l'infini ; tout agit sur tout ; l'univers est solidaire en ses divers éléments et ses parties diverses. — Un fait, c'est encore quelque chose de spécifié, qui appartient à un genre déterminé, qui est identique à d'autres faits du même genre, et par là seulement est susceptible d'être décrit, défini, nommé même : or rien dans la nature n'est identique à rien ;

1. *Science et Philosophie*, in *Rev. de Métaphysique et de Morale*, sept. 1899, p. 513.

2. *Ibid.*, p. 524.

les choses ne se ressemblent que si l'on prend le parti de fermer les yeux aux différences qui les particularisent. — Enfin, un fait scientifique est mesurable, il occupe un certain espace limité, ce qui suppose des mesures fixes : or le choix comme la définition des unités de mesure sont « d'un arbitraire absolu » ; « toute constante est le résultat d'un morcelage simplificateur et d'une abstraction artificielle ». — Ainsi « les faits sont taillés par l'esprit dans la matière amorphe du Donné [1] ».

Après avoir créé vraiment les faits dont il parle ; après les avoir ensuite remplacés par des lois ; « par un second degré de l'élaboration du donné, qui nous éloigne de plus en plus du contact immédiat de la nature, » le savant en arrive enfin aux grandes théories, à « la science rationnelle ». Or, celle-ci est décidément sans portée objective aucune : « terme extrême de la connaissance discursive, elle n'est qu'un jeu purement formel d'écriture, sans signification intrinsèque [2] » ; elle se fonde sur des définitions de mots, toutes conventionnelles, analogues aux règles du jeu d'échecs ; le savant ne s'y préoccupe que de rester fidèle à ses définitions initiales ; « elles composent la grammaire du Discours [3] ».

Par là s'explique, d'ailleurs, que les notions librement créées par nous puissent s'accorder en gros avec l'expérience : c'est que nous nous arrangeons de manière à obtenir, coûte que coûte, cet accord : « Les applications ne vérifient pas les théories à proprement parler, mais bien plutôt les théories sont construites de manière à exprimer le succès des applications ». « Nos calculs ne sont pas *vrais* au propre sens du mot, mais ils sont *efficaces*. Leur succès est moins la réussite de notre science que celle de notre ac-

1. *Ibid.*, p. 517.
2. *Ibid.*, p. 550.
3. *Ibid.*, p. 522.

tion[1]. » C'est que M. Le Roy semble se représenter le donné, nous venons de le voir, comme amorphe, et que notre champ d'action est infini : « Nous sommes comme des ouvriers qui paveraient un espace sans bornes, et qui par suite, quelle que soit la forme des pavés déjà posés, pourraient toujours tailler les pavés ultérieurs de manière à continuer sans retouche[2] »...

Organisation de concepts et discours cohérent avec lui-même, voilà en dernière analyse ce qu'est notre science ; « sa mission est de fabriquer la vérité même qu'elle recherche. » Elle est « une ruse de l'esprit pour conquérir le monde » ; « un artifice, qui devient par la culture un art » ; elle exprime nos opérations discursives, plus et mieux qu'elle ne révèle la nature ; elle est moins à la ressemblance des choses que de nous-mêmes; elle se montre ainsi, en fin de compte, « sous la dépendance étroite de notre rythme vital[3] ».

Nous sommes cette fois en plein pragmatisme et en plein relativisme, et il semble difficile de réduire davantage la valeur et la portée du savoir humain.

*
* *

§ 13. — Kant avait affirmé le rôle actif de l'esprit dans la connaissance et dans la science ; mais cette action était pour lui conforme, d'une part, aux lois fixes et universelles de la pensée, formes et catégories, et d'autre part, elle s'imposait nécessairement au « divers de l'intuition », de telle sorte que celui-ci ne pouvait jamais se révéler rebelle aux formes subjectives: tout ce qui ne s'y serait pas soumis aurait été pour nous comme inexistant; la science, quoique relative,

1. *La Science positive et la liberté*, in *Bibliothèque du Congrès international de Philosophie de 1900*, vol. 1er, p. 338-339.

2. *Ibid.*, p. 320.

3. *Ibid.*, p. 521.

restait nécessaire et certaine. Mais y a-t-il action véritable, là où il y a nécessité rigoureuse? Y a-t-il action véritable sans liberté? Du kantisme au pragmatisme, à travers toute l'évolution de la philosophie contemporaine, c'est cette idée de liberté qui s'est introduite dans notre conception de la science. — Chez les uns, restés plus voisins de Kant, Hannequin ou M. Meyerson, apparaît encore une tendance naturelle et souveraine de l'esprit, qui définit nécessairement l'intelligible et le possible; et le savant s'efforce de la retrouver partout, voire de l'imposer aux choses, qui y résistent plus ou moins : c'est là loi du nombre pour le premier, c'est la réduction à l'identique pour le second; la science est alors le spectacle d'une lutte incessante que soutient l'esprit contre la nature, pour parvenir à se la rendre pensable. — Chez d'autres, l'activité de l'esprit est surtout arbitraire et conventionnelle; elle est ingénieuse et diverse, elle procède par artifices, et substitue à la réalité un monde tout conceptuel, le « discours » de M. Le Roy, où elle se joue à l'aise, où elle se complaît, et se satisfait, parce qu'elle l'a elle-même créé conforme à ses besoins; il n'y a même plus ici lutte avec les choses, ce qui suppose encore contact avec la réalité, il y a substitution pure et simple d'un monde de concepts au monde de l'intuition sensible. Science nécessairement vraie, disait encore Kant; science incomplètement vraie, a-t-on dit ensuite; science pour laquelle le mot même de vérité n'a plus de sens, dit-on enfin, pas plus que n'aurait de sens l'affirmation que la règle d'un jeu est *plus vraie* que celle d'un autre.

D'autre part, ces conséquences plus ou moins extrêmes valent-elles pour la science à tous ses étages, dans toute l'extension de son domaine? Elles ne s'appliquent qu'aux grandes théories, aux grands systèmes d'explication universelle, tels que notre représentation géométrique des choses,

ou bien la conservation de l'énergie, ou le mécanisme, disent les uns avec Henri Poincaré. Selon les autres, plus hardis, elles doivent être acceptées pour tous les degrés du savoir, pour les plus hautes conceptions systématiques auxquelles il aboutit, comme pour les lois partielles qu'il croit vérifier à chaque instant, ou pour les faits élémentaires qui semblaient être la matière même de ses études.

Que ces derniers aient pour eux la logique, on est tenté de le penser parfois : les analyses qu'on accepte lorsqu'elles s'appliquent à l'idée du mécanisme ou de la conservation de l'énergie, ne semblent différer que par le degré de celles que M. Le Roy prétend appliquer aux lois particulières ou même aux simples faits donnés. Mais les unes et les autres, au fond, se heurtent à une même objection, qui peut sembler bien facile, mais qui, toujours répétée, n'en reste pas moins irréfutée : notre science « réussit », elle s'accorde sensiblement avec les faits, elle n'est pas démentie par l'expérience, elle nous permet d'agir et de dominer la nature, de la tourner à nos fins ; comment tout cela se pourrait-il, si elle n'était qu'un « discours » sans rapport avec la réalité ?

Prétendra-t-on au moins, que, sans perdre tout contact avec celle-ci, la science l'exprime en un langage qui n'a rien de nécessaire et que d'autres expressions en seraient également possibles et légitimes ? Mais il reste que, chez Henri Poincaré, de ces diverses expressions, l'une est vraiment plus simple et par suite plus commode que les autres. Or, comment serait-elle plus commode, sinon parce qu'elle est la mieux adaptée à la nature ou la moins éloignée d'elle ? L'auteur n'avoue-t-il pas par exemple qu' « un être qui aurait attribué à l'espace deux ou quatre dimensions se serait trouvé, dans un monde fait comme le nôtre, en état d'infériorité dans la lutte pour la vie ? » — D'autre part, il est vrai qu'il se

demande si la simplicité de nos lois « est réelle ou recouvre une vérité complexe ; si elle n'est pas due à l'influence des grands nombres qui nivelle les différences individuelles, ou bien à la grandeur ou à la petitesse de certaines quantités qui permet d'y négliger certains termes ». Mais lui-même remarque aussitôt qu'une simplicité même apparente doit avoir une raison dans les choses et ne saurait être due au hasard ; et aussi bien, un pareil doute n'a pas de sens au moins lorsqu'il s'agit de la géométrie, et de la simplicité plus grande de l'espace euclidien par exemple, comparé à tous les autres. Ce fait qu'un certain système de notions est plus simple que d'autres reste bien alors quelque chose qui peut se démontrer, qui ne dépend d'aucune convention, quelque chose, en un mot, d'absolument vrai : il y a donc par cela seul une vérité proprement dite, et c'est un point sur lequel a insisté avec force M. René Berthelot[1]. — En outre, ces divers systèmes représentatifs du réel, les uns plus simples et les autres plus complexes, sont tels que l'on peut découvrir entre eux une correspondance, et passer de l'un à l'autre. Dès lors, il appartient peut-être à un rationalisme plus entier de se demander, si, lorsque plusieurs systèmes d'idées peuvent se traduire ainsi les uns dans les autres et se correspondent, on peut dire vraiment qu'ils sont plusieurs ? Et d'autre part, l'idée que le plus simple de ces systèmes pourrait, tout en étant le plus simple, n'être pas le vrai, offre-t-elle un sens bien intelligible ? Car, si l'on veut dire que ce langage plus simple que les autres n'est pas vrai parce qu'il ne tient pas compte de tous les éléments de la réalité et en néglige par abstraction un certain nombre, cela revient à dire au fond qu'il n'est pas vraiment le plus simple, puisqu'il résout un autre problème que celui que la

1. *Un romantisme utilitaire. Le progmatisme chez Nietzsche et Poincaré*, 1 vol. (1911). (F. Alcan).

nature nous pose, qu'il n'est pas le plus simple qui répondrait à l'ensemble des données exactes et complètes du problème. En d'autres termes, on peut se demander si, à une connaissance adéquate et exhaustive de toutes les données expérimentales, pourraient encore correspondre plusieurs expressions théoriques différentes, ou si l'on ne doit pas en venir à reconnaître que ces deux idées, d'une théorie simple et d'une théorie vraie, coïncident au fond absolument et se confondent. — Abandonnant l'idée d'une science conventionnelle et arbitraire, on reviendrait simplement alors à l'idée, incontestable certes, mais que jamais aussi nul n'a songé à contester en principe, d'une science imparfaite, revisable, progressive ; science qui, dans la mesure où elle coordonne un plus grand nombre de faits connus, et par la même se rapproche de plus en plus de la réalité objective, dans la même mesure satisfait mieux l'esprit et lui apparaît plus lumineuse et plus simple. L'intelligence humaine ne crée pas le monde *ad libitum*, elle se retrouve dans le monde. Faire au rationalisme cette seule concession : si les principes de notre science sont arbitraires, il est absolument vrai pourtant que certains sont les plus simples possible, — c'est être entraîné peut-être, par voie de conséquence, au rationalisme intégral ; à la limite, ces principes ne seront véritablement les plus simples que si, étant propres à unifier la totalité des faits, ils sont aussi objectivement les plus vrais.

Quoi qu'il en soit, nous venons de voir la réaction contre le mécanisme scientifique triompher de nos jours à la fois chez les philosophes et chez beaucoup de savants[1]. Mais nous

1. L'étude de ce mouvement d'idées, considéré exclusivement chez les savants proprement dits, a été faite dans deux thèses récentes : celle de M. Rey, *La théorie de la physique chez les physiciens contemporains* (1907) (F. Alcan) et celle de M. Darbon, *L'explication mécanique et le nominalisme* (1910). (F. Alcan).

l'avons considérée surtout jusqu'ici par son côté négatif ; elle ne nous a semblé encore qu'ouvrir la voie à une philosophie nouvelle, — philosophie de la liberté et de la qualité sans doute, philosophie de l'anti-intellectualisme, et de l'intuition. C'est le développement de cette philosophie dans sa partie positive que nous avons à étudier maintenant, en arrivant à M. Bergson et à son école.

CHAPITRE VIII

LA PHILOSOPHIE DE M. BERGSON

§ 1. — Nous venons d'étudier comment s'est dessinée et généralisée peu à peu la réaction contre les conceptions mécanistes et les prétentions de la science positive, triomphantes dans la période précédente. Déjà le positivisme psychologique et sociologique nous est apparu comme affirmant la spécificité des phénomènes humains et leur hétérogénéité par rapport à tous les autres ordres de réalités, rompant par là avec la théorie épiphénoméniste de la conscience, comme avec la conception purement biologique de la société. Puis, nous avons exposé les attaques dont le mécanisme est l'objet dans ses positions propres, et jusque dans le domaine où il pouvait sembler le plus solidement établi, celui des sciences de la nature; et comment des philosophes, comme M. Boutroux, ou des savants, comme Henri Poincaré, s'accordent pour conclure au caractère symbolique, — contingent suivant l'un, conventionnel, suivant l'autre, — des lois ou des grandes théories de l'univers avancées par les physiciens et les mathématiciens des trois derniers siècles.

De telles doctrines semblaient bien ouvrir la brèche à une philosophie anti-intellectualiste; aucune d'elles, qu'elle en pût

paraître plus éloignée ou plus proche, aucune d'elles pourtant n'était franchement anti-intellectualiste. D'intention et de méthode, la psychologie comme la sociologie modernes restent essentiellement positives et scientifiques ; c'est à l'image du plus rigoureux déterminisme physique qu'elles conçoivent les lois auxquelles elles aspirent. Henri Poincaré admet la valeur et la portée objective des lois physiques, pourvu qu'elles ne s'élèvent pas trop haut, dans leurs généralisations, au-dessus des données observables, qu'elles restent susceptibles de contrôle expérimental, et ne prétendent pas, au surplus, atteindre autre chose que des rapports. Quant à M. Boutroux, il demeure fidèle malgré tout au néo-spiritualisme de Ravaisson et de Lachelier, et se rattache à la grande tradition métaphysique occidentale, qui va de Platon et d'Aristote à Descartes et à Leibniz, voire à Schelling; il est anti-mécaniste, il n'est pas anti-intellectualiste, ou du moins son anti-intellectualisme reste latent, partiel et inavoué. Il admet l'idée au-dessus du fait, il fait résider dans la pensée la liberté véritable ; en tout cas, c'est toujours d'idées et de pensée qu'il s'agit pour lui, et d'un mode de connaissance plus haut dont il faut reconnaître les droits, en face des prétentions exagérées soit de la connaissance sensible, soit de la connaissance scientifique.— Le problème philosophique demeurait donc encore jusqu'ici un problème de vérité, accessible à l'intelligence, formulable en termes définis et en concepts, et qui ne devait être résolu, autant qu'il peut l'être, que par la raison.

Or, nous avons vu se développer sous nos yeux, en France, toute une philosophie très neuve, très riche, incontestablement géniale à bien des égards, dont on ne saurait nier ni la force, ni la profondeur, ni l'éclat; qui séduit l'imagination ou le cœur, et déconcerte, irrite parfois, excite l'esprit; infiniment subtile, et en même temps d'une belle et harmonieuse

simplicité; très proche des faits, où elle pénètre aussi avant que la plus minutieuse et la plus aiguë des analyses peut aller, et qui, le moment d'après, ouvre les perspectives les plus vastes et les plus troublantes à l'âme tout entière ; souple et ferme, élégante et solide ; d'une limpidité de forme bien française, et toute imprégnée pourtant du mystère des choses ; et dont le moins qu'il faille reconnaître, c'est qu'elle a trouvé le moyen d'ouvrir encore à la vieille pensée occidentale quelques chemins non frayés. Avec un adversaire très déterminé, on doit avouer qu'il faut dire de M. Bergson « ce qu'on a dit des maîtres les plus illustres, qu'il n'aborde pas une question sans y laisser une empreinte originale, qu'il ne rencontre pas une solution traditionnelle sans la renouveler[1]. » — Et cette philosophie, recueillant tout ce qui n'était jusque-là que germes et velléités, les rapproche, les organise, les développe, et très consciemment et hardiment se constitue en un anti-intellectualisme décidé. C'est que les critiques opposées aux prétentions de la science moderne nous entraînent plus loin qu'on ne le croit ; on ne peut pas leur faire « leur part » et garder après cela les mêmes méthodes de pensée : le mécanisme rigide est dans la logique de toute science, et la science est l'aboutissement naturel et nécessaire de toutes les démarches de l'intelligence abstraite ; pour limiter les conclusions de la science mécaniste, il nous faudra donc corriger les prétentions ou les illusions de toute espèce de connaissance par concepts, de toute connaissance qui prétende se résoudre en idées claires et distinctes et se traduire par des mots bien définis ; de toute notre faculté de comprendre et de connaître, en un mot. C'est donc l'intelligence elle-même qu'il va s'agir de critiquer et de ramener à son véritable rôle, lequel n'est pas de nous révéler

1. Jacob, *La Philosophie d'hier et d'aujourd'hui*, in *Rev. de Mét. et de Mor.*, mars 1898, p. 177.

la réalité en elle-même ; et, en fin de compte, on se proposera d'assigner pour tâche à la philosophie véritable, c'est-à-dire à la métaphysique, de découvrir et en quelque sorte de réveiller en nous une faculté d'atteindre le réel autre que la faculté de penser proprement dite, — faculté que l'on ne saurait à vrai dire, et sous peine de contradiction, vouloir définir ni exprimer pleinement, mais dont on peut suggérer l'expérience intime, et que, faute de terme meilleur, on pourra désigner comme une faculté d'intuition ou de sympathie intellectuelle.[1]

* * *

§ 2. — Le trait distinctif de la philosophie spiritualiste en France, tout le long du XIXe siècle, avait été de prendre son point de départ dans une interprétation psychologique du *Cogito* cartésien; en d'autres termes, d'admettre comme seules données primitives de toute philosophie certaines intuitions immédiates que nous trouvons en nous-même, dans l'acte propre de la conscience. Maine de Biran en particulier avait approfondi cette méthode, et Ravaisson l'avait, après lui, pleinement adoptée encore, tout en l'élargissant singulièrement ; sans doute, le spiritualisme français avait incliné depuis vers le rationalisme idéaliste, mais, parti du psychologisme, il ne l'avait jamais abandonné tout à fait. M. Bergson reste fidèle à cette tradition : seulement, ce qui n'était qu'un

1. M. Bergson est né en 1859. Son œuvre se compose de trois ouvrages capitaux : *Essai sur les données immédiates de la Conscience*, 1889 ; *Matière et Mémoire*, 1896 ; *l'Évolution créatrice*, 1907, (F. Alcan). Dans l'intervalle de ces œuvres essentielles, il a publié, outre un petit volume d'esthétique, *le Rire* (F. Alcan), d'importants articles, surtout son *Introduction à la Métaphysique* (*Revue de Metaph. et de Mor.*, *janv.* 1903), l'*Effort intellectuel* (*Revue Philosophique*, janv. 1902), et ses mémoires pour les Congrès internationaux de Philosophie, de Paris, sur l'*Idée de Cause*, 1900 ; de Genève, sur *le Paralogisme psychophysiologique*, 1906 ; et de Bologne, sur l'*Intuition philosophique*, 1911.

point de départ chez ses prédécesseurs devient chez lui le principe même d'où découle toute sa philosophie, la clef qui en ouvre toutes les avenues; par un mouvement inverse, mais analogue, de celui par lequel Jules Lachelier avait voulu, quelques années auparavant, réduire la psychologie à la métaphysique, et que nous nous réservons d'exposer plus loin, c'est, au contraire, la métaphysique qu'il veut ramener à la psychologie, comme s'il suffisait de réaliser l'intime et plein contact de soi avec soi-même pour y trouver le secret de toute vie et le mot de la grande énigme universelle ; c'est ce que marque déjà le titre même de son premier livre : l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*. Dégager les données vraiment immédiates de la conscience de toutes les superstructures, idées associées, habitudes acquises, conventions ou préjugés inaperçus, qui les dissimulent ou les déforment; revenir à une sorte d'intuition primitive et naïve des choses et de la vie; retrouver dans leur jaillissement spontané les données du sens commun : tel doit être le but et l'œuvre de la philosophie. Sous toutes les constructions artificielles de notre faculté d'abstraire et de généraliser, sous tout ce qui prétend se démontrer ou se discuter, il s'agit de retrouver la vie même, qui se sent et se saisit dans la simplicité, dans la certitude immédiate de l'expérience directe; il s'agit pour la conscience, comme M. Bergson aime à le répéter, de se retourner et comme de se tordre sur soi, pour se surprendre dans son cours et son mouvement même : « philosopher consiste à invertir la direction habituelle du travail de la pensée[1] »; en y parvenant, on aurait aboli, ou dépassé, « transcendé », comme il dit volontiers, toute distinction du sujet et de l'objet, supprimé tout le problème de la relativité et de la valeur de

1. *Introduction à la Métaphysique*, in *Rev. de Métaph. et de Mor.*, janv. 1903, p. 27.

la connaissance et touché l'absolu même du réel : quelque chose, en un mot, comme la méthode des Ecossais, mais de paresseuse et superficielle acceptation des croyances communes transformée en une laborieuse et profonde intuition des actes de conscience restitués dans leur pureté originelle. Et si, dans la connaissance par intuition, on s'identifie pleinement à la chose connue, on pourra sans absurdité prétendre à l'intuition, non seulement de soi, mais d'autres êtres encore que soi. « On appelle intuition cette espèce de sympathie intellectuelle par laquelle on se transporte à l'intérieur d'un objet pour coïncider avec ce qu'il a d'unique, et par conséquent d'inexprimable[1]. » Dès lors, « ou la métaphysique n'est qu'un jeu d'idées, ou bien... il faut qu'elle transcende les concepts pour arriver à l'intuition[2] ». Les textes abondent où s'exprime cette idée : « La philosophie ainsi entendue n'est qu'un retour conscient et réfléchi aux données de l'intuition[3]. » « Il y aurait ainsi une intuition du psychique, et plus généralement du vital, que l'intelligence transposerait et traduirait sans doute, mais qui n'en dépasserait pas moins l'intelligence. Il y aurait, en d'autres termes, une intuition supra-intellectuelle. Si cette intuition existe, une prise de possession de l'esprit par lui-même est possible. » Il s'agit donc bien, et telle est à la fois la méthode et la conclusion de cette doctrine, de « frayer la voie à une philosophie nouvelle, qui s'installerait dans la matière extra-intellectuelle de la connaissance par un effort supérieur d'intuition[4] »...

Mais comment une telle méthode pourrait-elle sans contradiction se développer en une philosophie véritable, si toute philosophie semble condamnée à s'exprimer en idées et en

1. *Ibid.*, p. 3
2. *Ibid.*, p. 9.
3. *Matière et Mémoire*, III.
4. *Évolut. créatr.* p. 389, 387.

mots, et s'adresse à l'intelligence humaine? — Elle pourra d'abord procéder négativement, en dissipant les illusions habituelles, en réduisant à néant, par l'analyse, les préjugés ou les idées toutes faites, qui ne sont souvent que de pseudo-idées, et parfois cela suffira pour que s'évanouissent certains problèmes, dès qu'on en aura démasqué la fausse rigueur ou le verbalisme abstrait : on fera sentir par là l'insuffisance de toute prétention à la pure intelligibilité conceptuelle. — Mais, d'autre part, il lui faut bien agir aussi de façon positive : là où les procédés de la science se découvrent impuissants, elle empruntera donc en quelque mesure les procédés de l'art : ce qu'elle ne pourra définir, elle s'efforcera de le suggérer. « Sans doute, aucune image ne rendra tout à fait le sentiment original » que j'ai de moi-même : « mais l'image a du moins cet avantage qu'elle nous maintient dans le concret... En choisissant les images aussi disparates que possible, on empêchera l'une quelconque d'entre elles d'usurper la place de l'intuition qu'elle est chargée d'appeler, puisqu'elle serait alors chassée tout de suite par ses rivales. En faisant qu'elles exigent toutes de notre esprit, malgré leurs différences d'aspect, la même espèce d'attention et, en quelque sorte, le même degré de tension, on accoutumera peu à peu la conscience à une disposition toute particulière et bien déterminée, celle précisément qu'elle devra adopter pour s'apparaître à elle-même sans voile... Mais... on ne lui aura rien montré, on l'aura simplement placée dans l'attitude qu'elle doit prendre pour faire l'effort voulu et arriver d'elle-même à l'intuition... L'unique objet du philosophe doit être ici de provoquer un certain travail, que tendent à entraver chez la plupart des hommes, les habitudes d'esprit plus utiles à la vie[1] ». — De là, chez M. Bergson, l'emploi continuel de métaphores,

1. *Introd. à la Métaphys.*, *ibid.*, p. 7

diverses, précises et subtiles, qui rendent si périlleux d'exposer ses idées autrement qu'en lui empruntant ses termes mêmes, et qui nous font courir le risque de le trahir en l'analysant, comme s'il s'agissait, non d'un philosophe, mais d'un poète. Car les dons littéraires de l'auteur de *l'Évolution créatrice* sont de premier ordre, et répondent comme à souhait aux exigences toutes particulières de sa doctrine. — Mais qu'on n'entende pas par là que le penseur ou le philosophe cède ici le pas à l'écrivain, ni que le souci de la forme ou l'enchantement des mots se substitue jamais à la recherche de la vérité rigoureuse : les images les plus belles sont toujours destinées chez M. Bergson à faire saisir quelque aspect de la réalité inexprimable autrement; et le dialecticien reste en lui aussi pressant, délié, subtil et exigeant, que l'artiste est prestigieux.

Mais, l'influence de l'école psychologique française, de Ravaisson et de Biran en particulier, d'où est sortie peut-être l'idée de l'intuition bergsonienne, ne suffit pas à rendre compte des aspects les plus généraux de cette philosophie : il faut y ajouter, si l'on veut essayer de démêler les éléments essentiels à sa formation, une connaissance très sérieuse et très poussée des sciences positives, spécialement des sciences biologiques, et une idée qui venait de conquérir le monde philosophique au moment où M. Bergson commençait à penser, l'idée de l'évolution, le sentiment du devenir universel, domine sa doctrine. En un sens, le titre de son dernier livre en exprime excellemment l'intention et le résultat principal : à l'évolution mécanique qu'avait décrite Herbert Spencer, il vient opposer l'idée d'une évolution d'une autre sorte, d'une évolution vraiment *créatrice*; et par là il reprend et s'assimile, en l'approfondissant, la notion de *vie*, telle qu'elle traversait les ouvrages de Guyau, après avoir été pressentie peut-être

par Ernest Renan avec son sens si fin des nuances et des variations de l'esprit humain[1] : la notion de la vie comme force *sui generis*, inépuisable en sa fécondité, imprévisible en ses démarches, et irréductible aussi bien au mécanisme physique qu'aux combinaisons d'idées claires de l'intelligence réfléchie. — Ajoutons enfin qu'à la philosophie évolutionniste anglaise il a emprunté encore une idée essentielle, qui lui fournira le principe de toute sa critique de l'intelligence abstraite et de la science : l'idée d'utilité. Spencer, Darwin et leurs successeurs prétendaient nous montrer comment l'intelligence se dessine, puis se développe au cours des transformations spécifiques et des luttes vitales, à mesure que l'animal s'adapte de mieux en mieux à son milieu; elle n'est bien, pour eux, dans son fond même, qu'un instrument de défense, parmi beaucoup d'autres, constamment dominée à l'origine et orientée par les besoins et les désirs. M. Bergson ne la concevra pas autrement; et il verra là une marque indébile de son insuffisance à nous révéler la réalité telle qu'elle est : l'intelligence est bien, pour lui, un instrument de vie, avant d'être et plus qu'elle n'est jamais un instrument de connaissance.

N'oublions pas enfin que c'est sous l'influence directe du livre de M. Boutroux, qui fut son maître à l'École Normale, que M. Bergson a commencé de réfléchir. Non seulement sa philosophie s'accordera avec la plupart des thèses essentielles de *la Contingence des lois de la nature*; non seulement elle trouvait là déjà l'idée du caractère tout abstrait du mécanisme scientifique; l'idée d'une réalité sous-jacente, plus libre et plus belle; l'idée encore que le réel consiste dans le mouvant, le changeant, le vital; mais encore on y pouvait lire quelques

1. Cf. notre étude : *Ernest Renan et la pensée contemporaine*, dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, janv. 1919.

phrases qui annonçaient obscurément les théories les plus particulières à la pensée bergsonienne : celle-ci par exemple : « La loi de causalité,... en posant la détermination et la permanence avant le changement et la vie,... *trahit l'intervention originale de l'entendement*, qui, au lieu de se borner à observer la réalité, *lui prête une forme adaptée à ses propres tendances*. La loi de causalité, sous sa forme abstraite et absolue, peut donc être à bon droit la *maxime pratique* de la science,... mais elle n'apparaît... que comme une vérité incomplète et relative[1] ». — Et encore : la qualité, « indéfiniment perfectible, et *dissemblable d'elle-même pour deux degrés de perfection aussi voisins l'un de l'autre que l'on voudra*, ne trouvant d'ailleurs dans la quantité extensive, ou répétition stérile d'une même chose, aucun élément de perfectionnement, ne peut admettre que comme accidentelle et relative, non comme essentielle et absolue, l'homogénéité et la permanence requises par la catégorie de quantité.[2] » Et encore : « Ce n'est pas la nature des choses qui doit être l'objet suprême de nos recherches scientifiques, c'est leur histoire. [3] »

Telle est la méthode, telles les influences déterminantes, et tel le point de vue propre au penseur. Essayons de dégager maintenant l'idée initiale, la découverte essentielle et féconde qu'en essayant de se replier sur soi, pour y saisir les données immédiates, M. Bergson a faite dans sa conscience.

*
* *

§ 3. — Le postulat fondamental du mécanisme scientifique est la réduction de la qualité à la quantité : ce qui suppose tout d'abord que l'on peut toujours faire correspondre à des quantités

1. *De la Contingence des lois de la Nature*, p. 27.
2. *Ibid.*, p. 136.
3. *Ibid.*, p. 145

distinctes les changements ou les différences de qualités, telles que nos sensations nous les font connaître. Le langage, d'accord avec le sens commun, favorise cette prétention lorsqu'il nous permet de dire que « les états de conscience, sensations, sentiments, passions, efforts, sont susceptibles de croître et de diminuer ; » et même, qu'une sensation « peut être deux, trois, quatre fois *plus intense* qu'une autre sensation de même nature.[1] » C'est donc par la notion *d'intensité* que semble s'accomplir la jonction de la qualité et de la quantité, du psychologique et du mécanique, de l'interne et de l'externe, et c'est donc cette notion qu'il faut soumettre avant tout à la critique.

Or, « nous nous représentons une plus grande intensité d'effort, par exemple, comme une plus grande longueur de fil enroulé ; comme un ressort qui, en se détendant, occupera un plus grand espace. Dans l'idée d'intensité, et même dans le mot qui la traduit, on trouvera l'image d'une contraction présente, et par conséquent d'une dilatation future ; l'image d'une étendue virtuelle, et, si l'on pouvait parler ainsi, d'un espace comprimé. Nous traduisons donc l'intensif en extensif[2]. » Par une série d'analyses très fines, et d'une belle sûreté psychologique, M. Bergson prétend établir, en effet, que cette traduction seule nous permet de parler de quantité à propos de nos sensations, mais que ce n'est là qu'une métaphore et même qu'une confusion, issue de notre habitude de manier les choses matérielles et d'agir dans l'espace : ainsi nous méconnaissons et dénaturons profondément l'essence même de notre vie psychologique. — S'agit-il, en effet, de nos sentiments les plus complexes ou les plus hauts, joies, désirs, impressions esthétiques, sentiments moraux, ce que nous y appelons intensité plus ou moins grande n'est qu'un changement qualitatif, joint à

1. *Essai sur les données immédiates de la Conscience*, p. 1.

2. *Ibid.*, p. 3.

un accroissement en profondeur ou en complication, qui résulte de ce que ces sentiments pénètrent plus intimement en nous, teignent de leur nuance une portion de plus en plus large ou variée de nos idées ou de nos états, et qu'ainsi nous « démêlons un plus ou moins grand nombre de faits psychologiques élémentaires dans l'émotion fondamentale » . — S'agit-il d'une autre catégorie d'états internes, les sensations affectives ou représentatives ? elles sont liées à l'action, destinées à dessiner ou à guider des mouvements ; dès lors, bien qu'en elles-mêmes une joie plus grande qu'une autre joie, une souffrance plus grande qu'une autre souffrance ne puissent être à la rigueur qu'une joie, une souffrance *autres*, différentes en qualité, « nous interprétons ces différences de qualité comme des différences de quantité... à cause des mouvements plus ou moins prononcés de réaction... qu'elles nous suggèrent. Ou bien, s'il s'agit de représentations plus étrangères au plaisir et à la douleur, nous les jugeons comme exprimant subjectivement les quantités plus ou moins grandes de causes objectives dont nous croyons qu'elles dépendent, et y correspondant ; » et la psychophysique cherchera par exemple « comment la sensation de chaleur varie quand varie la température » : nous nous figurons retrouver dans la chaleur ressentie les parties additionnées que compte le physicien dans la colonne thermométrique qui s'élève. Là où la conscience ne nous donne immédiatement qu'un changement continu et qualitatif, nous usons d'un mode de représentation conventionnel, et nous assimilons « arbitrairement... une succession de deux états à une différenciation de deux grandeurs. C'est qu'il n'y a point en réalité de point de contact entre l'inétendu et l'étendu, entre la qualité et la quantité. On peut interpréter l'une par l'autre, ériger l'une en équivalent de l'autre ; mais tôt ou tard, au commencement ou à la fin, il fau-

dra reconnaître le caractère conventionnel de cette assimilation.[1] » Ce que nous appelons intensité, c'est donc, dans certains cas, « une certaine évaluation de la grandeur de la cause par une certaine qualité de l'effet : c'est une perception acquise ; dans d'autres cas, la multiplicité plus ou moins considérable de faits psychiques simples, que nous devinons au sein de l'état fondamental : c'est une perception confuse.[2] »

En nous-même, si nous nous débarrassons de toutes les associations d'idées et des conventions inaperçues, nous ne trouvons donc d'aucune façon la grandeur ni le nombre, mais seulement des qualités et des changements de qualité. C'est que toute quantité, toute multiplicité numérique suppose l'espace, ne se pense que dans l'espace vide et homogène : et c'est là le second moment de la démonstration de M. Bergson. Pour compter, il faut se représenter des unités parfaitement identiques, immobiles et inertes, et juxtaposées l'une à l'autre : « L'idée même du nombre 2, ou plus généralement d'un nombre quelconque, renferme celle d'une juxtaposition dans l'espace... la représentation du nombre 2, même abstrait,... c'est celle de deux positions différentes dans l'espace[3]... » Peut-on compter des états de conscience, des sons par exemple ? On ne le peut que grâce à une figuration symbolique ; certes, les sons de la cloche m'arrivent successivement : mais, « si je laisse chacune de ces sensations successives s'organiser avec les autres, et former un groupe qui me rappelle un air ou un rythme connu, alors je ne compte pas les sons, je me borne à recueillir l'impression pour ainsi dire qualitative que le son fait sur moi. Si je les compte au contraire, c'est que je les dissocie, et que cette dissocia-

1. *Ibid.*, p. 51-52.
2. *Ibid.*, p. 54.
3. *Ibid.*, p. 67.

tion s'opère dans un milieu homogène où les sons, dépouillés de leur qualités, évidés en quelque sorte, laissent des traces identiques de leur passage ». S'ils se dissocient, c'est « qu'ils laissent entre eux des intervalles vides »; ils ne durent plus, ni ne se pénètrent plus pour composer une harmonie : ils se juxtaposent; le temps, entendu comme un milieu où l'on distingue et où l'on compte, n'est que de l'espace. « Lorsqu'on fait du temps un milieu homogène où les états de conscience paraissent se dérouler, on se le donne par là même tout d'un coup, ce qui revient à dire qu'on le soustrait à la durée[1]. » Et ici apparaît pleinement et avec toute sa vertu la méthode que M. Bergson veut suivre : « Nous allons donc, écrit-il, demander à la conscience de s'isoler du monde extérieur, et, par un vigoureux effort d'abstraction, de redevenir elle-même. Nous lui poserons alors cette question : la multiplicité de nos états de conscience a-t-elle la moindre analogie avec la multiplicité des unités d'un nombre? la vraie durée a-t-elle le moindre rapport avec l'espace[2]? »

§ 4. — Du temps homogène, qui n'est qu'un duplicata symbolique de l'espace, il faut donc distinguer la durée concrète : et telle est la grande idée du bergsonisme. « Nous connaissons deux réalités d'ordre différent, l'une hétérogène, celle des qualités sensibles, l'autre homogène, qui est l'espace[3]. » — Qu'est-ce que la durée concrète en effet? « Une succession de changements qualitatifs qui se fondent, qui se pénètrent, sans contours précis, sans aucune tendance à s'extérioriser les uns par rapport aux autres, sans aucune parenté avec le nombre : l'hétérogénéité pure[3]. » C'est ce « courant de la conscience » que retrouvait de son côté, à peu près

1. *Ibid.*, p. 74.
2. *Ibid.*, p. 69.
3. *Ibid.*, p. 74.

au même moment, la psychologie de William James. « Quand les oscillations régulières du balancier nous invitent au sommeil, est-ce le dernier son entendu, le dernier mouvement perçu qui produit cet effet ? Non sans doute, car on ne comprendrait pas pourquoi le premier n'eût pas agi de même... Il faut donc admettre que les sons se composaient entre eux, et agissaient, non pas par leur quantité en tant que quantité, mais par la qualité que leur quantité présentait, c'est-à-dire par l'organisation rythmique de leur ensemble[2]. » — Et de la même façon s'éclaircit le mystère du mouvement ; on dit qu'il a lieu dans l'espace : or, « les positions successives du mobile occupent bien en effet de l'espace, mais l'opération par laquelle il passe d'une position à l'autre, opération qui occupe de la durée et n'a de réalité que pour un spectateur conscient, échappe à l'espace. » « Force est donc bien d'admettre qu'il y a ici une synthèse pour ainsi dire qualitative, une organisation graduelle de nos sensations successives les unes avec les autres, une unité analogue à celle d'une phrase mélodique. Telle est précisément l'idée que nous nous faisons du mouvement quand nous pensons à lui seul, quand nous extrayons de ce mouvement en quelque sorte la mobilité. » Bref, « il y a deux éléments à distinguer dans le mouvement ; l'espace parcouru, et l'acte par lequel on le parcourt ; les positions successives, et la synthèse de ces positions[3]. » Ainsi se trouvent résolus les paradoxes de Zénon d'Elée[4]. Nous n'avons point affaire ici à une *chose*, mais à un *progrès*.

Il est vrai, d'autre part, que le savant veut mesurer le mouvement ; il note « l'instant précis où le mouvement

1. *Ibid.*, p. 78.
2. *Ibid.*, p. 80.
3. *Ibid.*, p. 83-84.
4. *Evolution créatrice*, p. 335 sqq.

commence, c'est-à-dire la simultanéité d'un changement extérieur avec un de nos états psychiques ; il note le moment où le mouvement finit, c'est-à-dire une simultanéité encore; enfin, il mesure l'espace parcouru, la seule chose qui soit en effet mesurable. Il n'est donc pas question ici de durée, mais seulement d'espace et de simultanéités[1] ». A la rigueur, il n'y a donc pas de mesure du temps, le temps pur n'est pas mesurable. La preuve en est que, si tous les mouvements de l'univers se produisaient deux ou trois fois plus vite, il n'y aurait rien à modifier ni à nos formules ni aux nombres que nous y faisons entrer; mais sans doute « la conscience aurait une impression indéfinissable et en quelque sorte qualitative de ce changement[2] ». Ce seront dès lors des axiomes essentiels de la métaphysique bergsonienne qu' « il y a des mouvements réels », et que « tout mouvement, en tant que passage d'un repos à un repos, est absolument indivisible ». Quand nous entendons une série de coups de marteau, « le nombre des coups frappés a été perçu comme qualité et non comme quantité, la durée se présente ainsi à la conscience immédiate, et elle conserve cette forme tant qu'elle ne cède pas la place à une représentation symbolique tirée de l'étendue ». — « Au-dessous du temps homogène, symbole extensif de la durée vraie, une psychologie attentive démêle donc une durée dont les moments hétérogènes se pénètrent; au-dessous de la multiplicité numérique des états conscients, une multiplicité qualitative; au-dessous du moi aux états bien définis, un moi où succession implique fusion et organisation.[3] »

Ce moi profond sera donc durée pure et perpétuel devenir ; deux impressions ne se reproduiront jamais identiques en

1. *Ibid.*, p. 87
2. *Ibid.*, p. 88
3. *Ibid.*, p. 96

lui : autrement, « quelle différence y aurait-il entre percevoir et reconnaître, entre apprendre et se souvenir[1]? » Il est à la fois continuité essentielle et hétérogénéité incessante, deux notions profondément solidaires chez M. Bergson. — Seulement, il a tendance à prendre pour équivalents de ses sentiments leurs objets extérieurs permanents, ou surtout les mots qui expriment ces objets : dès qu'il s'analyse et se traduit en mots, il décompose la continuité de sa durée vécue en moments distincts, en idées séparées, « il déroule le temps dans l'espace ». Nous voici dès lors en présence de l'ombre de nous-même : « Nous croyons avoir analysé notre sentiment, nous lui avons substitué en réalité une juxtaposition d'états inertes, traduisibles en mots, et qui constituent l'élément commun, le résidu par conséquent impersonnel, des impressions ressenties dans un cas donné par la société entière[2]. » Car la tendance en vertu de laquelle nous nous figurons nettement l'extériorité des choses et l'homogénéité de leur milieu, est la même qui nous porte à parler et à vivre en commun : « cette dissociation des éléments constitutifs de l'idée qui aboutit à l'abstraction est trop commode pour que nous nous en passions dans la vie ordinaire, et même dans la discussion philosophique[3] » ; il y a ainsi « une corrélation intime entre la faculté de concevoir un milieu homogène tel que l'espace, et celle de penser par idées générales[4] ». Exigées par le langage et la vie sociale, celles-ci conviennent aux parties les plus extérieures de nous-même, aux états de conscience devenus automatiques et figés, qui « affectent une nature de plus en plus inerte, une forme de plus en plus impersonnelle »,

1. *Ibid.*, p. 98.
2. *Ibid.*, p. 100.
3. *Ibid.*, p. 101
4. *Ibid.*, p. 125.

et qui flottent à la surface de nous-même « comme des feuilles mortes sur l'eau d'un étang »; mais elles nous font méconnaître notre moi profond, celui qui dure et qui vit et par là même change et progresse sans cesse, et qui, par l'accumulation et la fusion de toutes ses impressions, de tous ses états successifs, organisés en lui, se réalise vraiment lui-même.

§ 5. — C'est dans ces principes que M. Bergson croit trouver la solution du problème qui, plus que tout autre, nous le savons, préoccupe la philosophie moderne, spécialement la philosophie française : le problème de la liberté. A vrai dire, il prétend moins le résoudre que le faire évanouir. — Le déterminisme physique suppose la conservation de l'énergie : or, cet axiome fameux revient à dire simplement que « ce qui est donné est donné, ce qui n'est pas donné n'est pas donné, et que, dans quelque ordre qu'on fasse la somme des mêmes termes, on trouvera le même résultat[1]. » Mais la durée pure, le moi vrai avec la continuité qualitative de sa vie telle que la saisit immédiatement la conscience, n'étant ni spatial ni mesurable, étant toujours en train de se transformer et de se faire, n'est jamais *donné* proprement à la science. — Le déterminisme psychologique a-t-il plus de sens ? Non : c'est une psychologie grossière, dupée par le langage, que celle qui nous montre l'âme déterminée par une sympathie, une aversion ou une haine, comme par autant de forces qui pèsent sur elle. Toute l'obscurité du problème vient de ce que partisans et adversaires de la liberté « se représentent la délibération sous forme d'oscillations dans l'espace, alors qu'elle consiste en un progrès dynamique où le moi et les motifs eux-mêmes sont dans un continuel devenir, comme de véritables êtres vivants.[2] » Nous sommes donc libres « quand nos actes émanent

1. *Ibid.*, p. 115.
2. *Ibid.*, p. 139.

de notre personnalité entière, quand ils l'expriment,[1] » et en même temps la continuent et l'achèvent. — Demandera-t-on si l'on ne peut pas prévoir les actes d'un homme? Mais toute prévision est en réalité une vision, où l'on se représente l'avenir d'après le présent et le passé; dire que tel de mes amis, dans telles circonstances, agirait probablement ainsi, ce n'est pas tant prédire sa conduite future que porter un jugement sur son caractère présent, c'est-à-dire en définitive sur son passé[2]. Que l'on approfondisse la physique cartésienne, la métaphysique spinoziste, ou les théories scientifiques de notre temps, on y trouvera la même préoccupation d'établir un rapport de nécessité logique entre la cause et l'effet, la même tendance à transformer en rapports d'inhérence les rapports de succession, bref, « à annuler l'action de la durée »[3]. Or « les faits psychiques profonds se présentent à la conscience une fois, et ne reparaîtront jamais plus[4]. » Dès lors, lorsqu'il s'agit de savoir ce que sera un fait de conscience à venir, pour peu qu'il soit profond, on doit en envisager les antécédents non plus à l'état statique, sous forme de choses, mais à l'état dynamique, et comme des progrès puisque leur influence seule est en cause : « or, leur durée est cette influence même[5]. » En d'autres termes, on appelle liberté le rapport du moi concret à l'acte qu'il accomplit. Ce rapport est indéfinissable, précisément parce que nous sommes libres : « on analyse en effet une chose, mais non pas un progrès; on décompose de l'étendue, mais non pas de la durée[6] ».

Ici encore, l'illusion de la conscience vient de ce qu'elle considère le moi, non pas directement, mais par « une espèce

1. *Ibid.*, p. 131.
2. *Ibid.*, p. 140.
3. *Ibid.*, p. 159.
4. *Ibid.*, p. 166.
5. *Ibid.*, p. 151.
6. *Ibid.*, p. 167.

de réfraction, à travers les formes qu'elle a prêtées à la perception extérieure, » et par suite encore à travers ses concepts et son langage. D'où il suit que « tout déterminisme sera réfuté par l'expérience » (interne et immédiate), mais que « toute définition de la liberté donnera raison au déterminisme[1]. » La science, qui a pour principal objet de prévoir et de mesurer, ne prévoit les phénomènes physiques qu'à « la condition de supposer qu'ils ne durent pas comme nous, » et on ne mesure que de l'espace. La connaissance mathématique ne retient du temps que la simultanéité et du mouvement que l'immobilité; dans ce prétendu monde phénoménal, fait pour la science, tous les rapports qui ne peuvent se traduire en simultanéités, c'est-à-dire en espace, sont scientifiquement inconnaissables[2]. Si bien qu'en fin de compte, « toute demande d'éclaircissement en ce qui concerne la liberté revient sans qu'on s'en doute à la question suivante : le temps peut-il se représenter adéquatement par de l'espace ?... Le temps est-il de l'espace ?[3] »

*
* *

§ 6. — En analysant de près la première œuvre de M. Bergson, nous aurions voulu donner une idée de sa manière et de sa méthode, mais surtout dégager en pleine lumière l'idée centrale de sa philosophie. Que la durée sentie et vécue, saisie dans sa continuité qualitative, toujours hétérogène à elle-même et incessamment créatrice, que la durée est la réalité spirituelle par excellence, qu'elle distingue radicalement le moi de l'étendue inerte et homogène, et qu'elle constitue le principe de nouveauté et de liberté dans l'univers, telle est la thèse. Mais qui dit durée vécue dit mémoire : l'esprit serait donc essentiellement mémoire ; par là, toute la doctrine

1. *Ibid.* p. 175
2. *Ibid.*, p. 178.
3. *Ibid.* p. 168, 133.

va se heurter à la conception matérialiste de l'esprit, celle qui ne voit dans les phénomènes psychologiques que les effets et les épiphénomènes des états cérébraux; et en particulier, à la théorie physiologique de la mémoire, selon laquelle la mémoire est une faculté toute physique, un simple emmagasinement dans la substance cérébrale des impressions reçues. Il faudra donc à M. Bergson élaborer une théorie des rapports de l'âme et du corps, et spécialement déterminer dans quelle mesure l'acquisition, la conservation, la réapparition des souvenirs dépendent du cerveau : c'est l'objet de son second grand ouvrage, le plus obscur, mais le plus riche et le plus suggestif, *Matière et Mémoire.* — Et, d'autre part, si l'intuition de la durée vécue et sans cesse changeante nous révèle, mieux que la connaissance abstraite et que l'intelligence, la réalité spirituelle, il conviendra de rechercher dans l'ensemble de la nature et dans l'histoire du monde le rôle et l'importance de cette faculté d'innovation et de renouvellement, de fixer son rapport exact avec l'intelligence, de s'assurer enfin si jusqu'ici les divers systèmes philosophiques lui ont fait sa juste place : c'est à cette esquisse de la vie et des destinées de l'univers qu'est consacrée une troisième œuvre, la plus séduisante, la plus poétique, celle qui ouvre devant l'esprit les perspectives les plus larges et les plus mystérieuses, et dont le titre déjà est si riche de signification : l'*Évolution créatrice.* — De ces deux grands livres et de la métaphysique bergsonienne il ne saurait être question de donner une idée complète. Nous nous contenterons d'en indiquer les conclusions les plus importantes.

Examinant le rôle du corps, et particulièrement du cerveau, dans la pensée, il lui faut avant tout dénoncer le paralogisme auquel se réduit, selon lui, l'argumentation qui en fait la cause productrice de nos états de conscience. Nous nous

représentons le monde extérieur, mais notre cerveau serait, selon le matérialisme épiphénoméniste, la cause de cette représentation même; nos sensations et nos concepts ne seraient que les effets des mouvements ou des modifications de nos cellules cérébrales. Or, remarque M. Bergson, notre cerveau fait lui-même partie de notre représentation du monde, puisqu'il se résout pour chacun de nous en un certain nombre de sensations ; on soutient donc, à la lettre, lorsqu'on déclare le cerveau cause de la pensée, qu'une partie de notre représentation est la cause de la représentation totale, ou encore que la partie est le tout : absurdité manifeste. — Ou bien l'on prétendra que ce cerveau qui produit nos représentations n'est pas le cerveau tel qu'il tombe sous nos sens, d'une certaine consistance, d'une certaine couleur, etc., mais bien un certain cerveau réel, matériel, existant en soi, et d'ailleurs inconnaissable : mais alors, comment découper dans l'inconnaissable, dans l'insaisissable matière telle qu'elle est en soi, cette partie que nous appelons cerveau? Comment donner à ce mot un sens défini ? D'autant plus que, d'après les physiciens mêmes, chaque portion de la matière réagit sur tout le reste, que c'est seulement pour nos sens grossiers que les contours apparents des corps en délimitent la réalité, et qu'il faudrait dire à la rigueur que chacun d'eux existe là où il agit, et aussi loin qu'il agit. Nous restons ainsi en présence du « tout de la réalité inconnaissable en soi, sur lequel s'étend le tout de notre représentation »; la notion de cet objet qu'on appelle cerveau s'évanouit, et une fois encore il redevient absurde de parler du cerveau comme de la cause ou de l'équivalent de l'ensemble de nos représentations [1].

1. *Le paralogisme psychophysique*, in *Rev. de Métaph. et de Mor.*, nov. 1904, p. 893 sqq. Cf. *Matière et Mémoire*, passim.

§ 7. — Mais, si le cerveau ne produit pas les états de conscience, quel peut être son rôle? — Le système nerveux tout entier, si on le considère sans idée préconçue, apparaît comme un réseau de filets, extrêmement nombreux et enchevêtrés, qui vont de la périphérie du corps jusqu'aux centres, ou bien reviennent du centre mettre en branle les muscles et les organes moteurs. Il apparaît donc essentiellement comme un organe de transmission, destiné à recueillir l'énergie ou le mouvement fourni par les excitations externes, et, après des circuits intérieurs plus ou moins longs, à le restituer au dehors, sous la forme tantôt de réflexes et tantôt d'actes volontaires, mais toujours de mouvements accomplis par les êtres vivants : le cerveau est donc essentiellement un organe de mouvement. « Mon corps, objet destiné à mouvoir des objets, est donc un centre d'action, il ne saurait faire naître une représentation [1] ». Plus d'ailleurs le cerveau est compliqué et montre, des animaux inférieurs à l'homme, un entrecroisement croissant, presque infini, de nerfs centripètes et centrifuges, plus il semble permettre à une même excitation externe de se traduire en une variété plus grande de mouvements différents : grâce au grand nombre de cellules et de centres interposés, on dirait que « l'ébranlement reçu est mis à même de gagner *à volonté* tel ou tel mécanisme moteur de la moelle épinière et de *choisir* ainsi son effet ». Le cerveau ne doit donc pas être considéré autrement que comme « une espèce de bureau téléphonique central : son rôle est de donner la communication ou de la faire attendre [2] ».

§ 8. — Si le cerveau en lui-même n'est qu'un organe de mouvement, et s'il n'est pour rien dans la production de la représentation, d'où celle-ci provient-elle? — C'est ici la

1. *Matière et Mémoire*, p. 4.
2. *Ibid.*, p. 16.

thèse la plus hardie, la plus obscure aussi de M. Bergson, qui nous ramène, par delà toute la théorie de la connaissance des philosophies modernes, à quelque chose comme la physique qualitative d'Aristote ou le « perceptionnisme » pur du sens commun. Pour lui, nous le savons, l'intuition nous révèle directement et sûrement le réel : les qualités sensibles que nous percevons dans les choses, ou mieux qui les constituent pour nous, y sont donc bien en réalité, telles à peu près qu'elles nous apparaissent, et constituent bien leur être même. Si, nous débarrassant de tout préjugé savant comme de tout retour intéressé sur nous-mêmes, oubliant pour un moment d'agir, nous nous laissions aller à notre vision directe des choses et nous y mettions tout entier, la représentation que nous en obtiendrions serait tout objective, elle serait la chose même : telle doit être la perception vraiment naïve et pure de l'enfant. Il faut donc concevoir les objets, au rebours de toutes les théories modernes qui concluent à la relativité et à la subjectivité de la sensation, comme des images, analogues en elles-mêmes à celles que nous en avons. « Par l'acte constitutif de la perception pure, nous nous plaçons d'emblée dans les choses[1] ». Et c'est dès lors, en un sens, à une sorte d'idéalisme que l'on aboutit : « Que toute réalité ait une parenté, une analogie, un rapport enfin avec la conscience, c'est ce que nous concédions à l'idéalisme par cela même que nous appelions les choses des images », nous est-il déclaré[2]. Mais en un autre sens, et plus essentiellement, c'est un réalisme, puisque ces images sont posées comme existant en elles-mêmes et par elles-mêmes, et telles dans les choses que dans la perception : « Il y aurait un moyen, et un seul, de réfuter le matérialisme : ce serait d'établir

1. *Ibid.*, p. 61.
2. *Ibid.*, p. 256.

que la matière est absolument comme elle paraît être [1] ».

Seulement, ces affirmations ne valent à la rigueur que pour une perception idéale que M. Bergson appelle pure; or, notre connaissance a un but avant tout pratique et utilitaire, non spéculatif et désintéressé. Nous ne faisons attention, en fait, qu'à cette partie de l'univers qui nous intéresse, c'est-à-dire qui est capable de provoquer en nous ou de notre part des mouvements et des actions ; ou encore, selon une formule plus obscure, celle où nous pouvons agir : et c'est la seule que nous percevions consciemment. « La perception serait, en droit, l'image du tout : elle se réduit en fait à ce qui vous intéresse [2]. » C'est le corps, l'organisme, spécialement le cerveau, qui mutile ainsi le réel, et y détermine des coupes qui équivalent à nos sensations conscientes. « Les êtres vivants se laissent traverser en quelque sorte par celles des actions extérieures qui leur sont indifférentes; les autres, isolées, deviendront perceptions par leur isolement même. Tout se passera pour nous comme si nous réfléchissions sur les surfaces la lumière qui en émane, lumière qui, se propageant toujours, n'eût jamais été révélée [3]. » — « Des visions instantanées, qui feraient partie des choses plus que de nous [4], » telle serait l'intuition pure de la réalité ; ces visions découpées, associées, organisées selon les besoins de notre action, telle est la perception consciente. Et il y a donc, si l'on veut, dans la matière « quelque chose de plus, mais non pas quelque chose de différent de ce qui est actuellement donné [5]. »

Cette perception consciente et en quelque sorte réduite n'est possible que grâce à la mémoire. Ma mémoire, c'est-

1. *Ibid.*, p. 67.
2. *Ibid.*, p. 29
3. *Ibid.*, p. 24.
4. *Ibid.*, p. 58.
5. *Ibid.*, p. 65

à-dire ma durée, avec sa continuité qualitative et hétérogène, avec son rythme propre, est ce qui me constitue et fait ma réalité : mais, par là même, c'est en partie par elle que la perception ne révèle plus fidèlement la réalité extérieure. Car, outre les mille idées associées que la mémoire joint à l'image immédiate et fond avec elle, elle substitue mon propre rythme de durée à celui des choses. Dans chaque perception, la mémoire « condense une multiplicité énorme d'ébranlements, qui nous apparaissent tous ensemble, quoique successifs. Il suffirait de diviser idéalement cette épaisseur indivisée du temps, d'y distinguer la multiplicité voulue de moments, d'éliminer toute mémoire en un mot, pour passer de la perception à la matière, du sujet à l'objet. Alors la matière, redevenue de plus en plus homogène à mesure que nos sensations extensives se répartiraient sur un plus grand nombre de moments, tendrait indéfiniment vers ce système d'ébranlements homogènes dont parle le réalisme[1] » (entendons ici le mécanisme scientifique). C'est en ce sens qu'on peut soutenir que la matière, en son fond, « est absolument comme elle paraît être ; » qu'elle n'a « aucun pouvoir occulte ou inconnaissable ; » qu'elle « coïncide, dans ce qu'elle a d'essentiel, avec la perception pure. » Mais « la mémoire, pratiquement inséparable de la perception, intercale le passé dans le présent, contracte aussi dans une intuition unique des moments multiples de la durée, et ainsi, par sa double opération, est cause qu'en fait nous percevons la matière en nous, alors qu'en droit nous la percevons en elle[2]. »

§. 9. — Quelle est donc la nature de la mémoire ? Elle est le rythme même de notre durée, qui nous fait vivant et nous fait esprit. La matière est instantanéité pure et inertie, étrangère

1. *Ibid.*, p. 64.
2. *Ibid.*, p. 67.

à la durée[1]; mais toute vie est action, et pour cela même elle dure, c'est-à-dire qu'à chaque instant son passé se continue et se survit dans son présent, et celui-ci ne se comprend pas isolé de son passé. « La durée est le progrès continu du passé qui ronge l'avenir et qui gonfle en avançant [2]. » Car, pas plus que la perception, la mémoire n'est sous la dépendance directe du cerveau ; elle n'est pas un enregistrement inerte d'impressions, correspondant à des traces ou à des modifications cérébrales, elle n'est pas un emmagasinement des souvenirs dans les cellules des hémisphères. « En réalité, le passé se conserve de lui-même, automatiquement ». De même que, tout à l'heure, il posait des images existant en elles-mêmes et par elles-mêmes et constituant comme telles la réalité extérieure, de même M. Bergson pose des souvenirs existant en soi et par soi, indestructiblement, et qui sans doute doublent et conservent sans fin tout ce qui a été. Et ces souvenirs agissent encore en quelque manière, en pesant en quelque sorte les uns sur les autres, pour s'insérer dans le présent et se continuer en avenir; pour se combiner aux sensations nouvelles, les compléter ou les restreindre, les marquer à notre nuance propre et en faire des moments d'une vie individuelle. Seulement, ceux-là seuls y parviennent qui sont utiles à la vie, qui sont capables de la guider et de l'éclairer; ce sont ceux-là qui sont aussi capables de mettre en branle les mécanismes cérébraux et de se traduire en mouvements. Par là, et dans cette mesure, la mémoire dépend du cerveau et du corps. Aussi, en analysant minutieusement et en discutant avec rigueur les observations médicales relatives aux maladies de la mémoire, aux aphasies spécialement, M. Bergson avait il prétendu établir, dès 1896, que la fameuse théorie de Broca

1. *Mens instantanea*, disait Leibniz.
2. *Evolut. créatr.*, p. 5.

sur la localisation des souvenirs verbaux n'était rien moins qu'incontestable; selon lui, toutes les maladies du langage résultent, soit d'une interruption dans la transmission des excitations extérieures au cerveau, de telle sorte que les souvenirs ne se présentent plus parce qu'ils ne sont plus appelés, qu'ils n'ont plus de raison pour pénétrer ici plutôt que là dans la série de nos états présents; soit de troubles dans la transmission des mouvements cérébraux jusqu'aux nerfs moteurs et aux muscles, de telle sorte que les souvenirs, appelés cette fois, ne peuvent plus agir et s'insérer dans notre action présente : mais, pas plus dans un cas que dans l'autre, l'idée d'une destruction des souvenirs mêmes avec les cellules cérébrales qui les auraient contenus, ne s'impose à nous et n'offre un sens intelligible. — Ainsi, « notre passé tout entier nous suit à tout instant : ce que nous avons senti, pensé, voulu depuis notre première enfance est là, penché sur le présent qui va s'y joindre, pressant contre la porte de la conscience, qui voudrait le laisser dehors. Le mécanisme cérébral est précisément fait pour en refouler la presque totalité dans l'inconscience, et... n'introduire dans la conscience que ce qui est de nature à... aider l'action qui se prépare [1]... » De même que la physiologie moderne attribuait à nos appareils sensoriels un rôle de sélection parmi les diverses excitations physiques, ne laissant parvenir jusqu'au nerf spécifique que celles qui lui sont adaptées; de même M. Bergson, par une conception symétrique et inverse, regarde les appareils cérébraux intérieurs, semblables à cette « oreille interne » qu'il évoque si étrangement quelque part, comme ayant à leur tour un rôle de sélection : parmi le nombre infini de nos souvenirs, ils ne laissent parvenir jusqu'à nos organes moteurs, et par là même jusqu'à la conscience, que ceux qui sont capables de collaborer à l'action présente.

1. *Evol. créatr.*, p. 5.

§ 10. — De là plusieurs conséquences importantes.

Avant tout, qu'il y a deux formes extrêmes de mémoire, — et cette distinction tend déjà à devenir classique dans la psychologie française : la *mémoire-habitude*, qui est sur la voie de l'automatisme, et qui est en quelque sorte la mémoire du corps ; elle consiste en des mécanismes montés en nous par le passé, mais qui jouent dans le présent, devenus anonymes et sans date : tels les mouvements habituels de la marche ou de la danse, ou la répétition machinale d'un texte appris par cœur. Et une autre mémoire, la *mémoire-souvenir*, par laquelle nous pensons vraiment le passé ; celle-ci nous détourne du présent, nous reporte en arrière, et momentanément, et plus ou moins intensément d'ailleurs, nous fait revivre les scènes révolues, devenues inutiles et inefficaces, purs spectacles et désintéressées de l'action : la rêverie en serait le type accompli.

Dès lors, il faut admettre que, derrière notre vie consciente, toute orientée vers la pratique, subsiste un inconscient, aussi réel, quoique à l'ordinaire inagissant, et infiniment plus vaste, s'étendant comme à l'infini, puisqu'il enveloppe tout le passé « Si la conscience n'est que la marque caractéristique du *présent*, c'est-à-dire de l'actuellement vécu, c'est-à-dire enfin de l'*agissant*, alors ce qui n'agit pas pourra cesser d'appartenir à la conscience sans cesser nécessairement d'exister en quelque manière. Conscience ne serait pas synonyme d'existence, mais seulement d'action réelle ou d'efficacité immédiate [1]. » « Le passé n'est qu'une idée, le présent est idéo-moteur [2] ». Et par là se dessine dans la conscience et

1. *Matière et Mémoire*, p. 152-153. — Dans *l'Evolution créatrice* le mot *conscience* et souvent aussi le mot *esprit* sont pris en un autre sens et désignent la réalité même de l'activité spirituelle, le moi profond ; mais c'est une conscience qui ne se saisit pas elle-même. Cf. par exemple, p. 258, 267

2. *Mat. et mém.* p. 62

en nous-même toute une perspective de *plans différents*, qui tous représentent, à des degrés divers de condensation, le tout de notre vie antérieure, depuis le plan de l'action immédiate et de la pensée pratique jusqu'à celui où revivent dans leur individualité, leur fraîcheur et leur exactitude originelles, les purs souvenirs, éternels et indestructibles, qui doublent, instantanés et désormais inactifs, tout ce qui se fait et se crée dans la durée.

§ 11. — On se rend compte par là que la connaissance consciente tout entière, et plus particulièrement la connaissance intellectuelle, cette connaissance qui s'exprime en idées claires, bien définies et nettement découpées, aux arêtes nettes et inertes, cette connaissance enfin qui tend à se traduire en représentations spatiales, en juxtapositions ou transpositions d'éléments fixes et interchangeables, présente cet avantage qu'elle peut servir d'instrument pour la pratique et la vie, puisqu'elle reste toujours identique à soi, pièce d'un mécanisme qu'on peut faire jouer à sa guise et insérer là où il est utile ; par contre, loin de constituer un savoir désintéressé, comme on le croit communément, elle apparaîtra comme destinée seulement à nous permettre d'agir. Aussi, elle « se sent chez elle tant qu'on la laisse parmi les objets inertes, plus spécialement parmi les solides, où notre action trouve son point d'appui et notre industrie ses instruments de travail ; nos concepts ont été formés à l'image des solides, notre logique est surtout la logique des solides ; et par là même notre intelligence triomphe dans la géométrie, où se révèle la parenté de la pensée logique avec la matière inerte ; [1] » et le livre de *l'Évolution créatrice* comporte en foule, de ce point de vue, les aperçus ingénieux sur l'histoire des sciences. L'intelligence, telle qu'elle sort des

1. *Evol. créatr., introduction*, p. I, II.

mains de la nature, a pour objet principal le solide inorganisé. Elle ne se représente clairement que l'immobilité. Elle est la faculté de fabriquer des objets artificiels, en particulier « des outils à faire des outils », et d'en varier indéfiniment les mécanismes. Et voilà pourquoi les explications dont elle se satisfait sont artificielles elles-mêmes, qu'elles soient du type mécanique ou du type de la finalité. Dès lors, « ce qu'il y a de fluide dans le réel lui échappera en partie, et ce qu'il y a de proprement vital dans le vivant lui échappera tout à fait ». « L'intelligence est caractérisée par une incompréhension naturelle de la vie. [1] »

§ 12. — Il suit de là que toutes les explications de la vie ou de la pensée, non seulement scientifiques et mécanistiques, mais même rationalistes et finalistes, en méconnaissent la vraie nature. Rompant sur ce point avec la tradition du spiritualisme français, M. Bergson estime que les explications finalistes agencent les moyens en vue de la fin d'une manière aussi mécanique que les explications mécanistes elles-mêmes lorsqu'elles font jouer leurs causes : la finalité n'est claire et ne paraît intelligible que parce qu'elle est inerte.

Il faudra donc admettre d'autres modes de connaître, d'autres manières de saisir le réel, que l'intelligence, l'entendement, la science; et, au moins lorsqu'il s'agit du vivant, ils devront être tenus pour des formes de connaissances supérieures. L'instinct, dans la série animale, est de ce nombre. L'instinct est sympathie, pénétration de l'objet même par le sujet ; grâce à cette pénétration seule sont possibles toutes les mystérieuses merveilles de l'activité animale. Et l'instinct, aussi bien, est l'activité créatrice elle-même, puisqu'il est à l'œuvre déjà dans la différenciation des tissus, dans le développement des organismes et la conformation spontanée de chaque

1. *Ibid.*, p. 151, 166-167, 179.

être à son type spécifique. « L'instinct, devenu désintéressé, conscient de lui-même, capable de réfléchir sur son objet et de l'élargir indéfiniment », nous conduirait « à l'intérieur même de la vie », et ce serait l'intuition[1].

§ 13. — Quelle notion maintenant, ou plutôt quel sentiment de la vie nous fournira cette intuition? — Telle que nous la montre à l'œuvre le spectacle du monde, la vie apparaît comme « un effort pour greffer sur la nécessité des forces physiques la plus grande somme possible d'indétermination[2]. » De là, au lieu d'un progrès linéaire, la diversité, les enchevêtrements, les bifurcations sans nombre qu'elle présente dans sa marche; le végétal et l'animal en particulier se sont développés parallèlement, mais dans des directions opposées; de même, dans l'espèce animale, l'instinct et l'intelligence. Et, à tous ces degrés, s'accusent de plus en plus la contingence, l'indétermination, la possibilité d'effets divergents toujours plus considérables, pour le moindre effort initial; ainsi les substances végétales dont l'animal se nourrit lui apportent de l'énergie chimique accumulée et sont de la nature des explosifs. Pareillement, le système nerveux, chez les animaux supérieurs et chez l'homme, est un réseau infiniment complexe de chemins qui permet à la moindre excitation extérieure, selon la voie où elle s'engage, de produire les conséquences les plus différentes et les plus disproportionnées à son intensité physique initiale. — Par là, la vie est en son fond invention et création, spontanéité et liberté. Elle est, par là encore, imprévisible. « Car prévoir consiste à projeter dans l'avenir ce qu'on a perçu dans le passé, ou à se représenter pour plus tard un nouvel assemblage, dans un autre ordre, des éléments déjà perçus. Mais ce qui n'a jamais été perçu et ce qui est en même

1. *Ibid.*, p. 192.
2. *Ibid.*, p. 125.

temps simple est nécessairement imprévisible. Or, tel est le cas de chacun de nos états, envisagé comme un moment d'une histoire qui se déroule : il est simple, et il ne peut pas avoir été déjà perçu, avec, en plus, ce que le présent y ajoute. C'est un moment original d'une non moins originale histoire[1] ». — L'univers lui-même, d'ailleurs, au moins dès qu'on le conçoit comme un Tout, semble lui aussi durer, et par conséquent changer, au sens absolu du mot ; il apparaît à son tour comme une espèce de vivant. Il n'y a donc pas à proprement parler un plan, un but de l'univers : « un plan est un terme assigné à un travail : il clôt l'avenir dont il dessine la forme. Devant l'évolution de la vie au contraire les portes de l'avenir restent grandes ouvertes[2]. »

Or, la vie semble issue d'une impulsion initiale, divisée ensuite et divergeant en mille directions distinctes : la vie est un *élan vital*. Elle est comme l'ensemble des éclats d'un obus, qui resteraient capables chacun d'éclater encore et de libérer une énergie nouvelle, à l'infini. Tout semble se passer comme s'il y avait « un centre d'où les mondes jailliraient comme les fusées d'un immense bouquet ; pourvu toutefois qu'on ne donne pas ce centre pour une *chose*, mais pour une continuité de jaillissement. Dieu, ainsi défini, n'a rien de tout fait : il est vie incessante, action, liberté. La création ainsi conçue n'est pas un mystère : nous l'expérimentons en nous dès que nous agissons librement[3]. » Quant à la matière, pour M. Bergson comme pour les Néo-Platoniciens, elle ne peut plus être, au fond, que « le mouvement inverse » de celui-là. Elle est relâchement, elle est de la réalité qui *descend*, qui *se défait*, c'est-à-dire s'immobilise, se divise, s'aban-

1. *Ibid.*, p. 7.
2. *Ibid.*, p. 114.
3. *Ibid.*, p. 270

donne, se répète. De même que, lorsque l'attention se relâche, nos idées se détachent, s'extériorisent les unes par rapport aux autres; de même, lorsque le mouvement vital se détend, il laisse derrière soi comme des résidus multiples, inertes et juxtaposés, analogues aux concepts de notre logique ou aux formes de notre géométrie, de plus en plus indifférents à la durée et tendant à coïncider de plus en plus avec la pure intuition spatiale. La cosmologie ne serait ainsi, au fond, qu'une sorte de « psychologie retournée [1] ».

Or, ces deux mouvements inverses, l'un de libre création, l'autre de matérialisation croissante, constituent pour M. Bergson les deux aspects complémentaires qui épuisent la réalité entière, et chacun à sa façon nous font atteindre l'absolu. Tout ce qui ne participe pas à l'ordre que la vie réalise par l'unité de son impulsion, ne peut être que l'ordre du déterminisme géométrique et mécanique, et inversement, tout ce qui n'existe pas comme chose inerte dans l'espace doit exister comme intuition vivante d'un progrès. Ce sont de pseudo-idées que celle du désordre ou celle du néant [2], et de faux problèmes que ceux qui consistent à demander pourquoi quelque chose existe, ou comment il y a autre chose que du désordre dans la nature : nous parlons de néant ou de désordre chaque fois que nous ne rencontrons pas dans la réalité celle des deux espèces d'ordre ou d'existence que nous attendions, sans faire attention que par là même, *ipso facto*, c'est le mode d'existence ou le genre d'ordre inverse qui doit nécessairement s'y substituer. — Ainsi, une fois de plus la conception géométrique et spatiale où se complaît l'intelligence est dépréciée : puisqu'elle ne suppose rien de positif pour s'instituer, mais, simple contradictoire de l'ordre vital, se trouve

1. *Evol. créatr.*, p. 227.
2. *Ibid.*, p. 239-257 ; 298-322.

réalisée par cela seul que celui-là est troublé, que l'impulsion progressive se détend et s'arrête. « Il fallait prouver que l'ordre géométrique n'a pas besoin d'explication, étant purement et simplement la suppression de l'ordre inverse [1] ». Et l'élan vital, de son côté, ne semble plus avoir besoin d'un principe directeur, d'un idéal intelligible qui lui soit immanent, pour être source d'ordre et d'harmonie ; ses démarches s'opposent plus complètement encore à ce que nous entendons par la finalité : qu'il soit spontanéité, création, nouveauté, il suffit.

Et par là, une fois de plus, nous apercevons l'illusion de l'entendement pur, et de la science qui le prolonge, lorsqu'il prétend expliquer le réel : il le décompose ou le recompose, et pour cela se le donne tout entier, tout fait dès l'origine, soit dans la totalité de ses éléments mécaniques, soit dans l'unité immobile de son plan préconçu : dans les deux cas, il le pense inerte, achevé, par l'imagination juxtaposant ses parties, dans une sorte d'espace homogène. Il ne tient pas compte du temps, de la durée réelle, qu'on ne peut ni modifier ni raccourcir, parce qu'elle fait corps avec la réalité même de l'objet qui dure, qu'elle mesure la présence en lui et l'action de tout ce qui a été. En un mot « le temps est invention, ou il n'est rien du tout [2] ». C'est sur lui qu'il faudrait fonder l'évolutionisme vrai, légitime prolongement de la science, pour peu qu'on n'entende plus par ce dernier terme « une certaine scolastique nouvelle qui a poussé pendant la seconde moitié du XIXe siècle autour de la physique de Galilée, comme l'ancienne autour d'Aristote [3] ».

*
*

§ 14. — Sur ce trait acerbe se termine le dernier livre de M. Bergson, rappelant ainsi les deux thèmes essentiels de

1. *Ibid.*, 257.
2. *Ibid.*, p. 369
3. *Ibid.*, p. 369, in fine.

toute cette philosophie : d'une part, et pour la partie négative, la critique du mécanisme scientifique ; de l'autre, et pour la partie positive, l'affirmation de la durée intuitive et créatrice.

On voit par là, et sans essayer pour le moment la moindre discussion d'un ensemble d'idées si vaste, si complexe, où la critique a tant de peine à se prendre, et qui prétend à séduire, à persuader autant qu'à démontrer, — on voit par là les caractères de cette doctrine.

1° Très franchement, et pour la première fois, nous y voyons l'anti-intellectualisme s'avouer lui-même. Il s'agit d'établir que l'intelligence est une faculté acquise au cours de l'évolution pour des raisons d'utilité ou de commodité, et qui, en compensation des services pratiques qu'elle nous rend, mutile la réalité et la travestit plutôt qu'elle ne nous la révèle. Pour la première fois peut-être dans l'histoire de la pensée philosophique, on considère la raison ou l'intelligence comme ayant une autre destination que la spéculation ou la contemplation pure. C'est pour cela que l'on a pu considérer le bergsonisme comme constituant, partiellement au moins, un pragmatisme, bien qu'il déborde toutes les formes anglo-saxonnes de cette philosophie ; et encore, qu'on a pu y voir, au moins chez quelques-uns de ses représentants extrêmes, un nouveau nominalisme, puisqu'il ne veut plus considérer la science ou la connaissance abstraite que comme un système de signes cohérents et commodes, une sorte de langage, favorable avant tout au « discours », c'est-à-dire à la vie sociale et à la pratique.

2° Il s'ensuit qu'on prétendra beaucoup moins y résoudre, à proprement parler, les problèmes traditionnels de la métaphysique, que les supprimer, et en quelque sorte les faire évanouir : c'est une méthode constante et très originale de réfutation, pour M. Bergson, que d'établir le caractère contra-

dictoire de certaines discussions, moins encore dans les solutions qu'on en propose que dans l'énoncé même, parce que l'esprit y passerait tour à tour et sans s'en apercevoir, de l'un à l'autre de deux points de vue opposés : c'est ainsi qu'il opère pour l'idée de causalité, le parallélisme psycho-physique, le débat entre matérialisme et idéalisme, les notions de désordre ou de néant. Et la conséquence est, à l'ordinaire, de justifier, dans ces divers problèmes, l'attitude du *bon sens*, qui consiste le plus souvent à n'y pas voir de difficulté ou à ne pas s'en émouvoir.

3° L'on aboutit ainsi à ce qu'on a pu appeler encore un « nouveau positivisme » ou un empirisme intégral, c'est-à-dire à une attitude qui a l'air sans doute de tendre à des résultats tout opposés, mais qui est bien, peut-être, la conséquence logique et nécessaire de tout positivisme, de tout empirisme conséquent et entier. Si l'on ne veut admettre en effet que l'autorité du fait, il faut bien s'apercevoir enfin que le fait pur et authentique, c'est l'état de conscience comme tel, dégagé de toute interprétation, de toute « prénotion » ou « préjugé » qui nous mette à même de le comprendre et de le classer, en un mot naïvement senti et simplement vécu : intuition pure équivalente, si l'on veut, à la réalité absolue, puisqu'elle serait antérieure à toute distinction du sujet et de l'objet.

4° Par là, en effet, la prétention de M. Bergson est de retrouver les données du bon sens et de réhabiliter le réalisme. La connaissance telle qu'il la conçoit n'est plus relative : elle est limitée, mais absolue. Même la science, mathématique et physique, lorsqu'elle se confine dans l'inorganique ou le matériel, nous le ferait connaître tel qu'il est, au moins dans ses éléments partiels. Quant à l'intuition pure, à la durée concrète, à l'évolution créatrice, à la liberté du moi, toutes

notions au fond équivalentes, elles nous donnent la réalité même. — Reste à savoir s'il ne serait pas plus vrai de dire qu'elles ne nous peuvent littéralement rien donner, et si, à force de s'identifier au réel, elles ne risquent pas de se perdre dans la pure inconscience.

CHAPITRE IX

BERGSONISME ET INTELLECTUALISME

§ 1. — La philosophie de M. Bergson ne représente pas un effort isolé. Nous avons vu quelles lointaines, multiples et profondes tendances venaient y aboutir et y porter tous leurs fruits, — dont quelques-uns aussi inattendus que séduisants. Ajoutons que l'éclat et la force de la pensée, la magie du style, la richesse aussi d'une doctrine qui, affirmant la liberté créatrice de l'évolution spirituelle, est très loin encore d'avoir achevé elle-même son évolution spirituelle ou épuisé sa vertu créatrice, étaient bien propres à faire de M. Bergson un chef d'école. Ce renouvellement du spiritualisme qu'il apporte, cette méthode nouvelle à laquelle il convie les jeunes penseurs et qu'il voudrait voir cultivée en commun pour que l'histoire de la pensée métaphysique cessât d'être une série de constructions personnelles et sans lendemain, tout cela explique que plus d'un aient parlé de la « philosophie nouvelle »[1] comme si elle ouvrait toute une ère de la pensée humaine, comme si, vraiment, la philosophie tout entière jusqu'ici n'avait pas encore trouvé sa voie et connu ce qu'elle

1. L'expression est de M. Ed. Le Roy.

doit être. Il est remarquable d'ailleurs que le « bergsonisme » ait semblé, dans les années qui ont précédé la guerre, prendre l'importance d'un évènement plus que français et même qu'européen ; et que l'influence dans le monde anglo-saxon en ait paru au moins aussi large et profonde que chez nous-mêmes ; que des livres entiers lui aient été consacrés déjà par dizaines, en France et ailleurs ; et l'adhésion à ses principes essentiels d'un des plus illustres parmi les aînés et les émules de M. Bergson, d'un homme du talent et de la renommée de William James, est un fait presque unique dans l'histoire des s'ytèmes. En Allemagne même, la doctrine semblait commencer à franchir la plus solide barrière qui fut jamais d'orgueil national et de traditionnelle suffisance métaphysique ; il est vrai que, sitôt la guerre déclarée, on s'avisa outre-Rhin, par la bouche de Wundt et de Eucken, qu'elle n'était qu'un rapiéçage sans valeur de vieilles théories germaniques.....

Aussi bien, en tant qu'il pousse à bout la réaction contre le mécanisme scientifique, contre l'intellectualisme et la philosophie des idées claires et distinctes, M. Bergson marque le triomphe de tendances depuis longtemps présentes et agissantes, dans la philosophie sans doute, nous l'avons vu, mais anssi dans la conscience moderne tout entière, et qu'on pourrait suivre à la trace dans tous le mouvement romantique français et allemand, et faire remonter jusqu'à Rousseau. On l'a montré récemment avec force[1], il y a une parenté certaine entre la philosophie de M. Bergson et celles de Schopenhauer et de Nietzsche ; les influences convergentes des unes et des autres ont pu parfois se mêler dans la pensée contemporaine. Rien d'étonnant dès lors à ce que les caractères propres du bergsonisme soient ceux en même temps de toute une notable fraction de la production philosophique contemporaine.

1. Cf. R. Berthelot, *Un romantisme utilitaire* (F. Alcan).

L'enseignement qu'on peut en considérer comme le plus essentiel, c'est sans doute l'affirmation d'une sorte de connaissance extra-intellectuelle, plus directe et plus immédiate que l'autre, qui doit nous révéler, par delà les concepts abstraits et inertes de l'intelligence discursive, la réalité vécue et intuitivement saisie. Comme l'intuition est pour lui une prise de possession directe du réel, c'est bien une voie et une méthode nouvelle qui paraissent s'ouvrir ainsi à la spéculation.

Mais comment parvenir à l'intuition ? Le sentiment va pour cela reprendre dans l'école nouvelle le rôle légitime dont la raison l'avait dépossédé abusivement, dit-on ; le sentiment, inséparable de l'intuition immédiate comme de l'action spontanée ou « vécue », telle qu'on la conçoit maintenant, c'est-à-dire distincte de la volonté raisonnée et consciente de ses motifs ou de ses fins. Les procédés de la recherche spéculative vont donc se rapprocher de ceux de l'art ; et nous savons combien les images, capables de déterminer une certaine attitude de l'esprit et de l'être tout entiers, plutôt que de lui fournir des concepts définis ; les images, confuses et imprécises pour l'intelligence, mais si attirantes, et actives, et propres à susciter l'action ; les images vont y jouer un rôle important. Déjà M. Boutroux avait remarqué que les idées confuses peuvent, autant et plus que les idées claires, être des principes de conduite efficaces. M. Bergson lui-même est un merveilleux artiste ; mais tous ses disciples, avec plus ou moins de bonheur, sentent combien les qualités littéraires sont réclamées et comme exigées par la nature même d'une telle manière de philosopher.

Il s'ensuit encore qu'une place de plus en plus large va être faite, chez tous les disciples comme chez le maître, à l'inconscient. Nos souvenirs n'ont-ils pas une existence positive et réelle au premier chef, bien qu'ils restent le plus souvent inaperçus ? la conscience n'est-elle pas la marque de

ce qui agit seulement, non de ce qui existe à titre psychologique? et le mode d'exister de l'univers extérieur lui-même n'est-il pas une existence d'images, psychologique en somme, mais inconsciente? Aussi bien, les transitions et les degrés sont insaisissables, dans l'ordre du sentiment et de l'intuition pure, entre ce qui est senti nettement et ce qui l'est avec confusion, ce qui l'est de moins en moins, à peine, inexprimablement, et d'une dégradation si fuyante qu'on ne saurait plus dire s'il est encore ou n'est plus pour lui-même. — Il apparaît enfin que cette réalité indéfinissable est une évolution aux formes imprévisibles et toujours nouvelles, un écoulement incessant, une mobilité, un devenir, une hétérogénéité radicale. Et cela en doit être affirmé en réaction contre la stabilité inerte et uniforme par laquelle l'intelligence discursive, le langage et la science s'essayent inlassablement, sans y parvenir jamais, à la fixer et à l'exprimer.

Anti-intellectualisme; méthode de suggestion artistique; appel à l'inconscient; sentiment de la diversité et de l'écoulement universel; philosophie de la vie : tels sont les traits qui se retrouvent chez un grand nombre de penseurs contemporains, les uns qui, indépendants de l'action de M. Bergson, traduisent un même courant profond de la sensibilité contemporaine; les autres, plus ou moins influencés par lui ou ses disciples plus ou moins orthodoxes.

§ 2. — Une œuvre d'abord, singulièrement brillante, antérieurement même à la thèse sur les *Données immédiates de la Conscience*, et bien que d'intentions opposées à bien des égards, avait marqué pourtant les mêmes préoccupations, reflété nettement les mêmes influences, celles de Félix Ravaisson et de Spencer avant tout, et, si l'on peut dire, rendu souvent le même son : nous voulons parler de l'*Essai sur le Génie dans l'Art* de M. Gabriel Séailles (1883). Elle se réclame, comme le

faisait déjà Guyau, d'une philosophie de la vie, conçue comme spontanéité irréfléchie et fécondité inépuisable; elle se développe comme un poème imagé plutôt parfois que comme une argumentation rigoureuse. Le génie y apparaît comme le fond même de l'esprit, et peut-être de la nature, et déjà comme la prolongation de l'art vital lui-même. D'où il suit que l'esprit est infiniment plus riche que la conscience et que la réflexion : « La conscience se joue à la surface de l'esprit; le plus souvent elle ne peut que constater les résultats d'un travail obscur qui se fait en dehors d'elle [1] ». Et le génie, dans sa spontanéité inconsciente, est à l'œuvre dès les plus humbles démarches de la pensée : « Isolez la pensée de la vie, supprimez la spontanéité, l'inspiration, la conscience n'éclaire plus rien; comme une flamme sans aliment, elle s'éteint et meurt [2] ». Ainsi, « l'inspiration, sans perdre son caractère mystérieux, est l'état naturel et normal de l'esprit, elle est la vertu propre de la pensée [3] ». Déjà dans la connaissance commune, dans la simple perception, c'est le génie qui crée l'univers : « Ne compose-t-il pas le spectacle du monde dans une sorte d'inspiration, en obéissant spontanément à ses propres lois? » Il est indispensable à la découverte de la vérité dans la science : « Ce n'est pas nous qui faisons l'hypothèse, elle se fait en nous ». C'est lui enfin qui, combinant les images déposées en nous par l'expérience sensible et les traduisant en mouvements et en œuvres, fait surgir le monde des formes et des couleurs, le monde de l'art, « qui tout à la fois est nature et pensée »; ainsi « l'esprit se fait corps, le corps se fait esprit [4] ». Il est heureux que la vie pré-

1. *Essai sur le Génie dans l'Art*, p. 258. (F. Alcan).
2. *Ibid.*, p. 305.
3. *Ibid.*, p. 3-4.
4. *Ibid.*, p. 124.

cède ainsi la réflexion, que l'action précède la conscience de sa difficulté : « On peut ce qu'on croit pouvoir[1] ». « La vie est croyance parce qu'elle est volonté, parce qu'elle est amour[2] ». Donc, « à tous les degrés de la pensée, nous retrouvons le génie instinctif qui s'élève sans cesse vers une vie plus complète[3] ». — Mais avec le génie, c'est encore la vie et la nature que nous retrouvons : « En creusant la pensée on retrouve la nature, au delà de la réflexion l'instinct, dans les lois mêmes de l'entendement les lois de la vie[4] » ; l'art et la science ne sont que des formes de la vie ». Par là même, la nature apparaît comme débordant la pensée : « dans cette pensée si orgueilleuse, il n'y a rien qui ne soit dans la nature; dans la nature, il y a quelque chose qui n'est pas dans cette pensée : la réalité[5] ». — Tout cela semble bien proche de la doctrine de l'*élan vital.*

Mais il reste, par contre, que, dès sa première œuvre, la tendance de M. Séailles n'est nullement irrationnaliste, et elle l'a été de moins en moins au cours de toute son ultérieure évolution : « Nous ne voudrions laisser à personne, déclarait-il, le soin de défendre contre nous la raison[6] ». C'est que, pour lui, nature, vie, instinct, génie aspirent à la raison comme à leur création la plus haute, et conservent dans tout ce long progrès mêmes directions et mêmes lois : « La vie n'est pas seulement inconscience et spontanéité, elle est harmonie[7] ». Nos sensations déjà sont « pénétrées d'intelligence » ; le plaisir, le plaisir musical par exemple, est

1. *Ibid.*, p. 21.
2. *Ibid.*, p. 27.
3. *Ibid.*, p. 49.
4. *Ibid.*, p. 293.
5. *Ibid.*, p. 297.
6. *Ibid.*, p. 266.
7. *Ibid.*, p. 128.

« un instrument de précision qui calcule sans le savoir » ; de même pour l'œuvre d'art plus complexe : « En développant, en ouvrant pour ainsi dire le sentiment esthétique, l'analyse montre qu'il contient la plus haute raison » ; « en établissant la grammaire des arts, la science ramène l'agréable au rationnel[1] ». De la sorte le génie, c'est-à-dire l'esprit dans son exercice spontané, tend de lui-même à l'intelligence, à l'ordre, à l'unité : il est « une puissance dont l'unité est à la fois la tendance et la loi ». Si le génie est libre, c'est en ce sens qu'il est la loi vivante : la raison en lui est un instinct ; et de même, c'est un instinct supérieur que l'amour de la beauté, qui n'est que l'amour de la vie sous sa forme la plus élevée. Ce que le génie réalise avant tout, ce sont les conditions de possibilité de la pensée : tout l'édifice du savoir repose en dernière analyse « sur la foi de la raison en elle-même[2] » : « la raison s'accepte, ne se démontre pas ». C'est qu'au fond, « la pensée ne comprend qu'elle-même ; si on l'exile du monde, il reste l'inintelligible, l'indéterminé, le chaos[3] ». Et le dernier mot du livre comme de la doctrine, c'est de « se livrer au mouvement spontané qui emporte l'âme vers la beauté... et, s'unissant à la nature, abreuvé à sa source de fécondité, ivre de son ivresse, d'accepter toute la vie, se pénétrer de soleil, et continuer la lumière par la raison[4]. »

Nous sommes donc loin d'aboutir ici à la condamnation de l'intelligence et à l'intuitionnisme pur ; le vitalisme y semble plutôt, comme chez Ravaisson ou Lachelier, s'orienter vers l'idéalisme : mais non sans hésitation pourtant. Car, à la base de son *Essai*, M. Séailles laisse subsister sans les élucider

1. *Ibid.*, p. 239.
2. *Ibid.*, p. 62.
3. *Ibid.*, p. 311.
4. *Ibid.*, p. 313, in fine.

ces notions équivoques de nature et de vie, qui produisent la science et la pensée comme une de leurs formes ; il oscille ainsi jusqu'à la fin entre un naturalisme tout objectiviste, où la tendance à l'ordre resterait inintelligible, et un romantisme de la spontanéité pure, menaçant pour la raison. Le prestige de M. Bergson devait peu après faire pencher décidément la balance des esprits dans cette dernière direction.

§ 3. — Plus différente du bergsonisme par le ton et l'allure dogmatique générale est la curieuse et souvent originale conception de M. Dunan ; mais elle enveloppe une théorie de la vie qui en est toute proche. Dans ses études sur l'espace [1], sur « le *Problème de la vie* », sur « l'*Ame et la liberté*[2], » dans son *Cours de philosophie* (1893-1898) dans son volume *Les deux idéalismes* (1910)[3], M. Dunan revendique hautement le titre de métaphysicien; il prend pour accordé qu' « il a été établi récemment, et d'une façon qui exclut le doute, que la science n'est qu'un symbolisme [4] »; le mécanisme, bien mieux, toute la philosophie moderne issue de Descartes lui paraît avoir fait fausse route, dupée par cette grande illusion « que tout ce qui ne présente pas l'évidence absolue des mathématiques est incertain, donc douteux, donc sans prix pour l'intelligence ». Or, il faut se guérir de « l'horrible manie de la certitude », et ne pas découronner l'esprit humain sous prétexte que, dans ses plus hautes systématisations, il n'atteint que le probable ; il faut revenir à la manière de philosopher et à l'idéal des Anciens, idéal de vraisemblance, de convenance, de modestie, en un seul mot, de « sagesse ».

1. *La théorie psychologique de l'espace*, 1 vol. (F. Alcan)

2. *Revue philosophique*, janv. 1892. juill. 1897.

3. Cf. sur la philosophie de M. Dunan, l'étude de M. Léon Brunschvig, *Rev. de Métaph. et de Mor.*, 1899, p. 189 sqq.

4. *Les deux idéalismes*, p. 80. (F. Alcan).

De ce point de vue, « ce n'est pas de raisonnements plus rigoureux que nous avons besoin, c'est d'idées nouvelles et mieux orientées que celles de nos prédécesseurs [1] »; par delà l'apparente précision de la distinction cartésienne entre la pensée et l'étendue, il faut sans doute revenir à la conception aristotélique de la forme et de la matière. Car, dès la plus humble perception, nous nous heurtons au double cadre de l'espace et du temps, à l'expérience du mouvement, c'est-à-dire à la notion de l'infini. Contradictoire si on veut l'obtenir par la simple addition des parties, l'infini est pourtant supposé par celles-ci et antérieur à elles ; le monde implique ainsi « une réalité métaphysique une dans son essence, mais qui se déploie à travers le temps et l'espace, et jusqu'à l'infini, sous la forme d'une infinité de mouvements qui ont en elle leur cause et leur substratum [2]. » Or, d'une telle réalité nous trouvons la manifestation et le type dans la vie : la vie qui, elle aussi, résiste à toute explication mécanique par addition de parties, qui, elle aussi, implique l'antériorité du tout à ses éléments, et ne se conçoit que par elle-même. Comme M. Bergson, qui a souligné lui-même l'analogie [3], M. Dunan définit la vie par l'instinct et la spontanéité; elle est pour lui irréductible aussi bien à la simple causalité qu'à la finalité réfléchie; elle est « inconscience absolue de la fin à laquelle tend chez le vivant l'activité organique, et des moyens par lesquels elle réalise cette fin [4] »; elle se manifeste enfin également par les processus formateurs de l'organisme et par les instincts spécifiques qui assurent sa conservation : « le processus vital est un instinct vital,

1. *Cours*, p. 647.

2. *Rev. philos.*, fév. 1892, p. 153.

3. Cf. note de *l'Evolution créatrice*, introduction, p. VII.

4. *Cours*, p. 304.

l'instinct est une fonction vitale [1] ». Au même type d'activité s'apparente d'ailleurs le génie créateur, — instinct poétique ou instinct intellectuel ; et elle domine décidément, et déborde, et dirige l'intelligence proprement dite en tant que conceptuelle et discursive : « le fond de toute pensée qui se connaît et qui se juge, c'est une pensée qui ne se connaît pas et ne se juge pas [2] ». — Ainsi, dans la primauté de l'un, identifié à l'infini et à la vie, nous trouvons la révélation des réalités suprêmes : l'âme libre dans l'organisme et Dieu dans le monde. La métaphysique satisfait à l' « instinct spiritualiste » de l'humanité comme à ses besoins moraux, en rejoignant les affirmations premières de la philosophie éternelle [3].

Penseur isolé et vigoureux, M. Dunan a développé sa doctrine en dehors de l'influence de M. Bergson ; on voit qu'il le rencontre pourtant dans sa subordination de la pensée claire et de la science à une spontanéité profonde qui est « puissance et vie » ; on voit qu'il va confluer avec lui, à bien des égards, dans le grand courant de l'anti-intellectualisme contemporain.

§ 4. — Très voisine encore du bergsonisme par bien des traits, quoique plus extrême, et annonçant nettement par d'autres les thèses du pragmatisme anglo-américain, apparaît la théorie de la connaissance que M. Georges Remacle exposait dans une série d'articles parus de 1893 à 1897 [4]. Pour lui, c'est l'erreur traditionnelle de la philosophie que de considérer la connaissance comme une image des choses : il

1. *Ibid.*
2. *Ibid.*, p. 307.
3. *Ibid.*, p. 634 sqq.
4. Dans la *Rev. de Métaphysique et de Morale* : *Caractère général de la connaissance* (1893), *la Valeur positive de la psychologie* (1894), *du Rapport entre la pensée et le réel* (1894), *Recherche d'une méthode en psychologie* (1896-1897).

y a contradiction, au fond, à la définir ainsi, puisque une telle correspondance ne pourrait être affirmée que par un second esprit, étranger à la fois à l'objet connu et au sujet connaissant. En particulier, pas de connaissance introspective possible, ni par suite de psychologie comme science : en croyant nous observer nous-même par la réflexion, nous transformons en objets, et par cela seul nous spatialisons nos états de conscience originaux, nous en faisons de simples apparences, des phénomènes. La science vraie, impliquant adéquation, identification du sujet et de l'objet, serait « donnée par les états de conscience spontanée, comme tels »: mais ils ne sauraient être connus ; « relativement à ceux-ci, les états réfléchis sont une chute de la science dans l'apparence [1] ». « L'homme, loin d'étreindre la réalité par la réflexion, est au contraire incessamment constitué dans sa profondeur intime par la série, sans commencement, ni fin, ni actualité saisissables, des choses en soi, des réalités [2] » : entendez des états de conscience comme tels. — Qu'est-ce dès lors que la réflexion., la connaissance, nos sciences? Non des représentations d'objets préalablement donnés, mais des créations, qui ne reproduisent pas le réel, mais le continuent, le complètent, et répondent à des besoins tout subjectifs de stabilité et d'équilibre interne : « ce que l'on nomme connaissance est toujours une action » ; elles relèvent moins, par suite, de la catégorie de vérité, que des catégories de l'art et de la morale : « la science en général est le tableau des lois que doit suivre l'esprit... s'il veut trouver son propre bien-être, qui consiste dans la fixation d'un équilibre d'idées [3] » ; « l'esprit est un artiste, non un miroir. » — Alfred Fouillée, discu-

1. *Rev. de Métaph. et de Mor.*, 1894 (p. 628).
2. *Ibid.*, p. 642.
3. *Ibid.*, 1893, p. 277.

tant ces thèses, croyait pouvoir les définir comme « la métaphysique de l'illusion ».

On retrouve enfin tous les traits de la manière de philosopher bergsonienne chez M. Bazaillas, qui, dans son livre sur la *Vie personnelle* (1905), oppose à l'entendement, « fonction de l'homogène, du ressemblant et du stable », la conscience, qui se confond avec « le devenir intérieur, avec la spontanéité perpétuelle de nos états, avec le rythme changeant qui scande en chacun de nous le déploiement de l'activité [1]. » Le caractère est pour lui « comparable à une mélodie qui recouvre, dans la succession des sons composants, une loi de continuité esthétique complètement individuelle [2]. » Le moi conscient sort ainsi d'une vaste région inconsciente, dont il appartient à la psychologie contemporaine de reconnaître la réalité méconnue, et où elle trouvera la forme profonde et primitive de la vie intérieure, peu à peu recouverte et dissimulée par « notre culture rationnelle et pratique. » On ne saurait être surpris dès lors que l'auteur ne compte, pour en ressaisir la fluidité première, que sur des procédés exactement opposés à ceux de la science, et que la musique lui semble seule pouvoir servir « d'initiation à l'étude de l'inconscient [3]. » — Peu importe après cela que la plupart des thèses qui caractérisent le bergsonisme comme système s'évanouissent ici dans une indétermination à peu près entière : le point de vue et la méthode sont concordants, et c'est tout ce qu'il importe de retenir pour mesurer la généralité de ce mouvement d'idées.

*
* *

§ 5. — La philosophie de M. Bergson est restée jusqu'ici

1. P. 28.
2. P. 144.
3. P. 320. Cf. du même auteur *Musique et inconscience* (F. Alcan).

toute métaphysique et psychologique, purement spéculative et désintéressée ; et, bien que l'on sache que, de plus en plus, les problèmes moraux et sociaux occupent sa pensée, le maître s'est défendu d'indiquer encore quelles conséquences de cet ordre elle lui paraît comporter. Or, chose étrange peut-être, mais significative aussi, c'est sur la manière de traiter ou de résoudre ces problèmes qu'elle a le plus immédiatement et profondément agi autour de nous. Ceux, parmi les penseurs français, qui se sont le plus nettement proclamés ses disciples sont préoccupés avant tout d'action religieuse ou d'action sociale. La doctrine semblait trop favorable en effet aux « raisons du cœur » ou aux aspirations sentimentales, opprimées depuis deux siècles par les conquêtes de l'esprit critique et des méthodes scientifiques, pour qu'on ne fût pas tenté de s'y appuyer ou, comme Brunetière le disait d'Auguste Comte, de « l'utiliser. »

D'abord, du point de vue des philosophies religieuses. — Notre temps a été marqué, en effet, par une remarquable activité de la pensée catholique; le nombre des revues de « philosophie religieuse » s'est singulièrement accru, et un recueil comme les *Annales de Philosophie Chrétienne* de l'abbé Laberthonnière s'est montré capable, aussi longtemps qu'il lui a été loisible de paraître, d'intéresser les philosophes autant que les théologiens. La métaphysique bergsonienne ne pouvait manquer d'y être étudiée, commentée, discutée largement, avec passion, avec sympathie aussi d'abord, avec de sévères réserves un peu plus tard ; elle y a servi à distinguer et à séparer deux orientations doctrinales, et vraiment deux esprits. Ne pas rester en marge du mouvement des idées modernes, dans une immobilité semblable à la mort, telle a été en effet la préoccupation constante d'un certain nombre de croyants, tant au point de vue des études exégé-

tiques ou de l'histoire religieuse qu'au point de vue de la philosophie pure : et de cette préoccupation est née en partie le modernisme. — Un disciple modéré de Cousin, qui était en même temps un croyant sincère et militant, s'était trouvé occuper longtemps la chaire de philosophie à l'École Normale Supérieure, de 1875 à 1898 ; l'influence d'Ollé-Laprune [1] fut restreinte, certes, mais indéniable pourtant ; il avait inspiré à ceux de ses élèves qui partageaient sa foi religieuse l'idée qu'elle n'impliquait peut-être pas nécessairement l'ignorance ou la terreur de la pensée laïque, comme d'une œuvre diabolique ; lui-même avait utilisé certaines thèses de Renouvier dans son livre sur la *Certitude morale* [2] ; au petit nombre de ses auditeurs qui étaient ouverts à son action insinuante et pressante à la fois, il donna l'ambition de devenir, en un âge où toute philosophie était suspecte d'incrédulité, des philosophes chrétiens. — Tout ce « néo-catholicisme », celui qui ne croit pas qu'il n'y ait plus rien à faire ni à chercher depuis que saint Thomas a écrit *la Somme*, s'est appuyé volontiers sur la philosophie de M. Bergson et s'en est servi, comme faisait quelques années auparavant ou fait encore le protestantisme français avec le néo-criticisme de Charles Renouvier. C'est en accord profond avec les tendances de l'auteur de *Matière et Mémoire* que se développe ce qu'on a appelé souvent aussi la « philosophie de l'action ».

La thèse du plus brillant et du plus profond des disciples d'Ollé-Laprune, M. Maurice Blondel, soutenue en 1893 et intitulée *l'Action*, eut dans ce camp un retentissement considérable, bien que la réimpression en ait été de bonne heure rendue difficile par les polémiques soulevées au sujet de son

1. 1839-1898.

2. Du même auteur : *le Prix de la Vie*, 1894. *La philosophie et le temps présent*, 1895.

orthodoxie. L'influence du premier livre, tout récent alors, de M. Bergson, ne s'y révèle que par échappées et d'une manière indécise encore, mais en revanche un accord spontané entre les deux entreprises s'y découvre incontestablement. En cinq cents pages compactes, en un style tendu, brillant, raffiné, tout en formules frappantes et obscures, saccadé et intense, où, dans de vraiment belles parties, on surprend parfois comme un écho de la pensée tourmentée d'un Pascal, M. Blondel disait et redisait inlassablement l'insatiabilité foncière de la volonté humaine ; il nous la montrait entraînée, par une sorte de nécessité ou d'exigence intérieure, à vouloir toujours quelque chose au delà de ce qu'elle veut. Plus profondément que l'intelligence, il mettait la volonté : il voulait « chercher ici comme partout le secret des nécessités intellectuelles dans les mouvements plus intimes de la volonté [1] » ; il déclarait que la volonté ne peut, ni éviter le problème de l'action, comme prétendait le faire le dilettantisme alors florissant, ni le résoudre par l'aspiration pessimiste au néant ; que, pas davantage, elle ne peut se reposer dans la vie purement sensible ou positive, en mettant, comme fait la science, l'être dans le phénomène. Pour lui aussi, disciple en philosophie de M. Boutroux, « les sciences exactes n'ont de raison d'être et de possibilité d'existence que si, dès le principe, elles tendent implicitement à devenir ce qu'elles sont de plus en plus, un succédané de la connaissance expérimentale et un auxiliaire de l'activité pratique [2] ». « Partout à l'origine des procédés scientifiques, il faut qu'un artifice masque le passage inexpliqué de l'ordre de la qualité à l'ordre de la mesure, partout un *décret* intervient pour instituer une relation fictive, qui seule permet à l'un de symboliser avec l'autre ». Dans tous les cas, il ne s'agit, dans les explications scienti-

1. *Ibid*, p. 55, note.
2. *L'Action*, p. 32.

fiques, « que de symboles cohérents, sans qu'il faille jamais projeter dans une réalité distincte d'eux ces symboles eux-mêmes [1] ». — On ne peut donc pas s'en tenir à la science : « Notre puissance va toujours plus loin que notre science, parce que notre science, issue de notre puissance, a besoin d'elle encore pour y trouver son appui et son terme... Il est donc impossible que la science se borne à ce qu'elle sait, puisqu'elle est déjà plus qu'elle ne sait [2] ».

La conclusion à tirer de là est double : « les sciences ne nous ouvrent aucun jour sur le fond des choses ; les sciences exigent la médiation d'un acte qui leur est irréductible ». En effet, « la variété, la fécondité et pour ainsi dire la liberté de la science est illimitée », mais il faut entendre là par la science, l'esprit qui fait la science, et qui révèle ainsi une aspiration plus profonde : et l'on aperçoit clairement dès lors où cette dialectique veut nous conduire. « Le résultat final de cette recherche, c'est donc de mettre en lumière ce qui justifie l'ignorant et l'autorise à résoudre le problème de sa destinée sans tout ce luxe de connaissances. La science de la vie reste accessible à qui n'en a point d'autre ». Il s'agit de montrer à l'homme « cette puissance sans bornes dans cette infirmité sans remède [3] ». « On ne meurt, comme on ne vit, que pour une croyance, — quand, dans ce qu'on sait, on attend plus qu'on ne sait, quand on s'y est mis soi-même comme enjeu, quand on aime ce mystérieux connu et pour ce qu'il contient, et pour ce qu'il promet [4] ».

Ainsi se retrouve dans tous les domaines « cette instabilité qui ne nous a permis de nous arrêter à rien : impossible de fixer

1. *Ibid.*, p. 68.
2. *Ibid.*, p. 83.
3. P. 85-86.
4. P. 108.

en aucun point le mouvement continu qui nous porte à travers tout le domaine des sens, de la science et de la conscience. Car le tout n'est pas de vouloir ce que nous sommes, c'est d'être ce que nous voulons, séparés que nous sommes pour ainsi dire de nous-même par un immense abîme. » Notre volonté profonde déborde donc infiniment « ce qu'atteint le regard de l'observation intérieure ; » celle-ci ne peut « pénétrer dans les ténèbres qui devancent, accompagnent et suivent toute connaissance subjective. Avant et après, au-dessous et au-dessus de la conscience de l'action, il y a quelque chose à savoir, et non le moins important de l'action. La conscience n'est pas toute la science, pas plus qu'elle n'est toute la personne.[1] » — « Dieu nous est plus intérieur que nous-même », avait dit magnifiquement Ravaisson : c'est le développement inlassable de cette pensée que poursuit maintenant ce livre, en passant tour à tour de l'effusion mystique aux raffinements presque insaisissables de la plus subtile argumentation ; il s'agit de concilier l'immanence de l'action divine en nous avec sa transcendance, et de faire sortir dialectiquement celle-ci de celle-là ; par là sera corrigé ce qu'aurait d'un peu inquiétant, au point de vue de l'orthodoxie, une doctrine d'intuition et de fusion en Dieu. « Le divin, l'homme ne peut ni le mettre, ni l'omettre dans ce qu'il fait ». Dès qu'il s'arrête ailleurs que dans l'absolu, c'est superstition : car il y a pour l'homme superstition encore « à feindre qu'il n'en a point et à croire qu'il vit d'idées claires et de pratiques rationnelles » ; « c'est la science même alors qui devient le fétiche [2] ». Et « ce nouveau mysticisme » ne serait satisfait qu'à condition de nous jeter au pied de la Croix, et de justifier, au nom de l'action, le tout du dogme, symboles et pratiques, discipline et autorité, trinité et

1. *Ibid.*, p. 141.
2. P. 315.

peines éternelles : « La volonté sincère et conséquente n'a d'autre ressource... que de se livrer en quelque façon les yeux fermés à ce grand courant d'idées, de sentiments, de règles morales qui se sont peu à peu dégagés des actions humaines, par la force de la tradition et l'accumulation des expériences[1] ».

L'œuvre de M. Blondel, — dont ce n'est pas donner une idée fidèle que d'en résumer les thèses sans en rendre l'accent, tant la forme et le fond se pénètrent ici, tant l'intensité de l'émotion et l'effort du style sont nécessaires pour donner un contenu à ce que la pensée, réduite à son sens abstrait, aurait de trop indéterminé, — l'œuvre de M. Blondel ne sacrifiait pas expressément, à vrai dire, l'intelligence à l'intuition : car la théologie orthodoxe, issue de saint Thomas, est restée essentiellement intellectualiste, et le fidèle ne saurait la renier sans péril : le Verbe est à la fois « lumière et vie ». Aussi se contentait-on de prétendre concilier l'intuition active et la pensée dans une synthèse tourmentée et obscure, qui affectait la forme d'un progrès dialectique. — C'est plus hardiment encore la méthode et l'anti-intellectualisme bergsoniens qui triomphent dans le catholicisme de M. Édouard Le Roy[2].

1. *Ibid.*, p. 185.

2. Il faut nommer au moins, après M. Blondel, Fonsegrive, et surtout un autre avocat de la théologie de l'immanence, l'abbé Laberthonnière, qui en a soutenu les thèses avec une sincérité ardente et courageuse. (*Essais de philosophie religieuse*, 1903). — Moins gênée par l'intransigeance du dogme, et par là même moins originale, plus désireuse de laisser coexister dans la conscience du croyant la raison et la foi sans pousser à bout leurs exigences antagonistes, la même philosophie de l'immanence se retrouverait au fond chez tous les théoriciens du protestantisme, en particulier dans *l'Esquisse d'une philosophie de la Religion*, d'Auguste Sabatier (1897), qui en est l'œuvre la plus considérable : « La coexistence mystérieuse et réelle d'une cause particulière qui est moi, et d'une cause universelle, qui est Dieu... c'est le mystère même d'où sort la religion » (Préface, p. VIII). Elle est « commerce... dans lequel l'âme en détresse entre avec la puissance mystérieuse dont elle sent qu'elle dépend et que dépend sa destinée. Ce commerce avec Dieu se réalise par

§ 6. — Mathématicien de profession, catholique de croyance, nous savons déjà que M. Le Roy[1] avait poussé jusqu'à l'extrême limite les idées d'Henri Poincaré relatives à la science, au point de s'attirer de la part de ce dernier le formel désaveu de quelques-unes au moins de ses interprétations. Se déclarant, d'autre part, le disciple de M. Boutroux et particulièrement de M. Bergson, il a cru trouver chez eux et une justification de l'idée religieuse, de l'idée catholique en particulier, et une manière de renouveler la religion et le catholicisme lui-même, en y insufflant comme une vie nouvelle. Par là, il a été un des représentants les plus hardis du mouvement moderniste en France, tout spécialement condamné par l'encyclique *Pascendi humani gregis*.

Pour M. Le Roy, on s'en souvient, les lois scientifiques ne sont à peu près que des « recettes », des « manuels opératoires » destinés à nous permettre d'agir sur la nature et d'en plier les forces à nos besoins; et tout ce qu'on peut en dire, c'est que, dans les limites d'approximation qui intéressent notre pratique et nos industries, elles réussissent suffisamment. Il suit de là que « le déterminisme scientifique n'est pas à proprement parler une réalité que l'on découvre, c'est un décret que l'on porte[2]. » — Mais, dès lors, la science postule notre liberté bien loin d'en impliquer la négation : la liberté apparaît à la source même de la connaissance; et M. Le Roy pouvait conclure un mémoire présenté au Congrès de philosophie

la prière... C'est la prière qui distingue le phénomène religieux de tous ceux qui lui ressemblent ou l'avoisinent, tels que le sentiment moral ou le sentiment esthétique ». (p. 24).

1. Outre ses travaux de philosophie des sciences, les principales études de M. Le Roy sont : *le Miracle* (*Annales de Philosophie chrétienne*, oct., nov., déc. 1906), *Le problème de Dieu* (*Rev. de Mét. et de Mor.*, mars et sept. 1907), *Dogme et Critique*, 1 vol. Bloud éd. 1907, et, dans le bulletin de *l'Union pour la Vérité*, 1re année, 1906, un article sur *la Vérité*.

2. Biblioth. du Congrès de 1900, vol. 1er, p. 3[illegible].

de 1090, sur la *Science positive et la liberté*, en posant cette question : « Est-ce que cela ne manifeste pas clairement la relativité de la science, la contingence des lois qu'elle formule, le *primat de l'action*, et le rôle fondamental de notre liberté dans la genèse de la connaissance? [1] ».

Mais, ce primat de l'action, comment le comprendre? — Il est entendu pour les bergsoniens, nous dit M. Le Roy, que « la réalité se montrerait plutôt susceptible d'être vécue et pratiquée que pensée dans l'abstrait »; mais la pratique, à son tour, est de diverses sortes, et la thèse pragmatiste n'hésite pas à la présenter alternativement comme une cause de relativité pour toute connaissance conceptuelle, et comme le principe d'une autre connaissance plus directe et immédiate. M. Le Roy distingue en effet trois degrés dans l'action : l'action pratique proprement dite, l'action discursive, l'action profonde. Celle-ci, c'est l'action intime de l'âme religieuse sur elle-même, c'est la vie intérieure; et elle emporte sa preuve avec soi. De même, dans la thèse sur *l'Action*, M. Blondel avait présenté la vérité morale et religieuse comme se prouvant par une sorte d'expérience, ou plutôt d'intuition de sa nécessité et de sa fécondité, impérieuse ou inspiratrice. Si donc l'intuition est plus vraie et va plus loin que l'intelligence et le raisonnement, les arguments classiques que la critique philosophique ou exégétique accumule depuis deux siècles contre le dogme perdent toute leur valeur, le problème se trouve posé en termes nouveaux, et la foi religieuse, par sa vertu, qu'on aime mieux appeler sa vérité pratique, semble triompher sans peine de la science abstraite et inefficace.

Mais, d'autre part, l'intuition bergsonienne est en un perpétuel devenir, jamais immobile, jamais fixée, évolution et création constante : par là, si la philosophie de l'action apparaît

[1] *Ibid.*, p. 335.

comme anti-intellectualiste aux libres penseurs, elle sera, au sein de l'Eglise, un ferment de renouvellement, de critique, voir de rationalisme pratique. La théologie catholique, issue de la *Somme* de saint Thomas ou de la scolastique, est ultra-intellectualiste à sa façon : elle conçoit la connaissance comme *adequatio rei et intellectus* ; elle admet une révélation une et définitive, qui nous a mis en possession d'un seul coup et du dehors de la vérité totale ; et cette vérité dogmatique est fixe et immuable ; de même encore, elle admet des preuves démonstratives de l'existence de Dieu ; et, pour donner un sens précis et une valeur surnaturelle à l'idée de miracle, elle postule, tout comme la science, des lois fixes dans l'ordre naturel des phénomènes et un déterminisme normal, que la volonté de Dieu viendra rompre ou suspendre de loin en loin. Sur tous ces points, M. Le Roy, à l'extrême avant-garde du groupe moderniste, va se trouver en opposition tranchée avec la théologie. Les preuves de l'existence de Dieu, étant de pur raisonnement, lui paraissent, autant qu'à n'importe quel disciple de Kant, sophistiques et sans valeur. La notion de miracle, comme suspension de l'ordre naturel et violation des lois de la nature, perd chez lui toute précision, et, réduite à l'idée de la libre action morale en face du mécanisme, ne se vérifie en réalité que dans l'ordre des phénomènes intérieurs et psychologiques, comme possibilité de renouvellement intime et de conversion, de régénération et de création indéfinie d'énergie morale[1]. — Enfin, la question du dogme

1. L'attitude sur ce point est à peu près la même chez Auguste Sabatier (*Esquisse d'une philosophie de la Religion*, p. 44 sqq., [illegible].) « Les lois de la nature, qui nous sont apparues... dans leur co[illegible]e souveraine, deviennent immédiatement, pour la piété, l'expression de la volonté de Dieu... L'homme est un, et son activité scientifique comme son activité religieuse tendent également à une synthèse. La synthèse se trouvera dans la considération téléologique de l'univers. Cette téléogie universelle, la foi la prophétise et la science travaille à la réaliser », p. 88.)

religieux lui-même est abordée dans un opuscule d'une hardiesse déconcertante, « *Qu'est-ce qu'un dogme ?* » qui a soulevé une tempête véritable parmi les écrivains catholiques, et qui, augmenté de toute une série de discussions et de répliques, est devenu un gros livre : *Dogme et Critique.*

A les prendre au sens ordinaire, qui est purement intellectuel, les dogmes n'apparaissent pas seulement indémontrables à notre auteur, mais il lui semble qu'il est même impossible de leur assigner un sens quelconque : « La première difficulté que nombre de gens éprouvent en face des dogmes consiste en ce qu'ils ne parviennent pas à leur découvrir un sens pensable [1] ». Aussi bien, fondés sur une philosophie surannée, ne sont-ils pas inconciliables avec tout notre savoir positif et impropres à constituer avec lui un système cohérent ? Ils se réclament d'ailleurs d'une autorité extérieure et immobile, alors que la pensée moderne est toute pénétrée des idées d'immanence et d'évolution spontanée. — Quelle idée dès lors pourra-t-on se faire du dogme révélé ? M. Le Roy n'hésite pas : il ne lui attribue qu'un sens pratique. « Il est, plus que tout, la formule d'une règle de la conduite pratique ». « Le christianisme n'est point un système de philosophie spéculative, mais une source et une règle de vie, une discipline d'action morale et religieuse[2] ». « Dieu est personnel » veut dire, et rien de plus : « Comportez-vous dans vos relations avec Dieu comme dans vos relations avec une personne humaine ». — « Jésus est ressuscité » veut dire : « Soyez par rapport à Lui comme vous auriez été avant sa mort, comme vous êtes vis-à-vis d'un contemporain ». — Obligé d'admettre les dogmes, le chrétien « n'est astreint par eux qu'à des règles de conduite,

1. *Dogme et Critique*, p. 11.
2. *Ibid.*, p. 26.

non à des conceptions particulières[1] ». Tout au plus, au point de vue strictement intellectuel, le dogme pourrait-il avoir une autre fonction encore, celle d'exclure certaines erreurs, certaines hérésies, qui ont été jugées propres à ébranler ces règles pratiques et vitales. — Et nul, sans doute, ne sera surpris après cela de la condamnation portée par le *Syllabus* du pape Pie X, à l'article XXVI, qui vise spécialement M. Le Roy : « Est anathème celui qui dira : Les dogmes doivent être tenus seulement suivant leur sens pratique d'agir, c'est-à-dire non comme règle de croyance, mais comme règle préceptive[2] »...

* * *

§ 7. — Si, à l'aile droite du bergsonisme, M. Le Roy a trouvé dans la doctrine du maître une manière de réconcilier la foi catholique avec la philosophie, mais en renouvelant et peut-être en mettant en péril cette foi même par l'introduction d'un mysticisme au fond tout individualiste, — un autre penseur se réclame aussi nettement de M. Bergson, à l'extrême aile gauche de la pensée contemporaine. C'est M. Georges Sorel, ancien polytechnicien et ingénieur des ponts et chaussées, comme M. Le Roy est professeur de mathématiques, et théoricien du syndicalisme révolutionnaire et de l'action directe, comme l'autre est le théoricien d'une théologie nouvelle.

Pour M. Sorel, très informé de l'histoire des sciences ainsi

1. *Ibid.*, p. 32.

2. Deux autres savants contemporains, très fermement croyants, se sont attachés aussi à concilier leur foi et leur science : ce sont M. Armand Sabatier, dans sa *Philosophie de l'effort*, (F. Alcan) et le docteur Grasset, en particulier dans *La Science et la Philosophie* ; mais si l'un et l'autre s'efforcent d'établir que les résultats actuels de la science ne sont pas incompatibles avec une philosophie spiritualiste et les croyances religieuses, ils ne soumettent pas l'idée même de science et les facultés intellectuelles à une critique négative ; l'influence bergsonienne ne semble pas très sensible chez eux.

que de l'œuvre critique d'Henri Poincaré, technicien par profession et exégète original du marxisme, l'évolution de la science comme de la philosophie a été dominée, ou au moins fortement influencée par les changements et les progrès des techniques [1]; l'histoire des métiers ou des industries ne doit pas se séparer de l'histoire des conceptions générales et de l'histoire de la civilisation. La plupart des hypothèses scientifiques sont, en effet, selon lui, destinées seulement à nous permettre de « considérer, à la place de la réalité, des appareils construits par l'homme et fonctionnant comme ceux que nous employons journellement... Le but de la science expérimentale est donc de construire une *nature artificielle* (si on peut employer ce terme) à la place de la *nature naturelle*, en imitant les combinaisons qui entrent dans les mécanismes expérimentaux ». Et, poussant à bout l'idée, il n'hésite pas à conclure. : « à vraiment parler, il n'y a pas de lois de la nature, mais seulement des lois du mécanisme au moyen duquel nous reproduisons, dans certaines circonstances particulières, certaines déterminations voisines de celles que donnent les corps naturels. » A entendre M. Sorel, « les savants actuels ne croient plus au déterminisme [2] ».

Ainsi, pour lui aussi, la connaissance abstraite et la science même, bien loin de viser à la contemplation désintéressée d'une vérité toute spéculative, devront être considérées le plus

1. M. Louis Weber a développé une thèse analogue dans son livre intitulé *Le Rythme du Progrès*. Il y propose de remplacer la loi des trois états d'Auguste Comte par une autre plus simple, qui exprimerait l'alternance nécessaire, dans l'évolution intellectuelle, de phases d'activité pratique, positive, technique, où l'effort de l'homme s'exerce et se concentre sur la matière brute, fabrique des outils ou des recettes expérimentales, et de phases d'activité purement théorique, idéologique et abstraite, où domine « la fonction réflexive ». — Cf. Discussion de cette thèse à la Société de Philosophie, *Bulletin*, n° de fév.-mars 1914.

2. *Les préoccupations des physiciens modernes*, in *Rev. de Métaph. et de Morale*, 1905, p. 873, 880, 887, 889.

souvent comme instruments de l'action, comme servantes de la pratique. Ce qui est vrai des théories physiques le sera à plus forte raison des théories politiques et sociales. Par exemple, si la pensée purement théorique semble triompher quelque part en un intellectualisme en apparence soucieux des seuls principes, c'est bien dans la philosophie humanitaire du XVIIIe siècle, dans la doctrine des droits de l'homme ou dans la politique démocratique : or, c'est là que M. Sorel croit la voir le plus clairement au service hypocrite des intérêts de classe, et il la dénonce avec virulence, soit dans le passé, — et c'est le sujet de son livre les *Illusions du progrès*, — soit dans son action présente, — et c'est le thème de son pamphlet contre le *Dreyfusisme*. De même que la science atomistique, l'atomisme politique méconnaît les conditions de la vie : l'individu est relié à tout son groupe, à sa famille, à sa corporation ; il s'y crée d'âge en âge son idéal, dans et par l'action ; la morale, la religion, la pureté, l'héroïsme sont ainsi les inventions spontanées de l'homme, non pas spéculant, mais travaillant et luttant au sein de la collectivité.

L'action reparaît donc ici encore comme la source de la vie morale de l'humanité ; seulement elle n'est plus entendue cette fois comme l'expérience personnelle que fait l'individu d'une réalité transcendante et divine, mais comme l'intuition sociale de tendances collectives : plus ou moins inconscientes de leur fin, mais infaillibles encore à leur façon. Par là aussi l'idée marxiste de la lutte de classes se renouvelle, s'élargit et s'assouplit au contact de l'idée bergsonienne : il suffit de substituer à l'utilité biologique, par laquelle M. Bergson expliquait la genèse de la connaissance, la notion d'utilité économique ou technologique. Dans ses si curieuses *Réflexions sur la Violence*, parues dans le *Mouvement socialiste* en 1907, M. Sorel émettait, sous le couvert de M. Bergson, une doc-

trine révolutionnaire pratiquement sans nuance, et outrageusement simpliste à force de raffinement intellectuel : la prétention est illégitime de demander au socialisme de savoir où il va et ce qu'il veut exactement lorsqu'il réclame la révolution et la rénovation sociales ; jamais les idées claires et distinctes, les plans sages et mûris n'ont rien inventé et rien créé ; c'est en agissant violemment, dans la lutte et la révolte, que les hommes ont découvert ce qu'ils voulaient et pourquoi ils luttaient. Il faut donc souhaiter que la lutte des classes s'exaspère, afin que chacune s'affirme plus intensément elle-même, et arrive à découvrir sa volonté vraie ; et le théoricien socialiste gourmandera la classe bourgeoise de sa veulerie, ou de ses scrupules, ou de ses incertitudes : il la voudrait plus égoïste, plus tyrannique, plus dure encore, pour qu'elle favorisât, en l'exaspérant, « la sainte violence » du mouvement ouvrier. La seule chose qui importe, c'est que la poussée révolutionnaire soit vraiment originale et spontanée, qu'elle ait jailli vraiment de la classe ouvrière, qu'elle soit bien sienne, et en représente le vouloir inconscient. Les principes ou les théories, après cela, ne sont que des symboles ou des drapeaux ; encore ont-ils besoin de s'incarner en des *mythes*, analogues aux mythes religieux, qui donnent corps et forme concrète à une infinité de mouvements secrets, inexprimables et indéterminés : telle l'idée de la grève générale dans le socialisme contemporain ; ces mythes jouent le rôle des *images* dans la méthode de M. Bergson. Et plus profondément que les doctrines et les mythes mêmes, c'est donc la violence et la force seules, autres noms de l'action, qui sont inventives et productrices, parce qu'elles expriment, non l'intelligence inerte, mais la vie même de l'inconscient [1].

1. L'influence de ces idées a été sensible chez bon nombre de théoriciens du syndicalisme d'avant la guerre.

Rien de plus vain, dès lors, que les combinaisons du bon sens, ou les calculs de la prévision raisonnée, ou les prudences de la tactique : l'évolution n'est-elle pas créatrice? c'est-à-dire invention pure? Et l'essentiel n'est-il pas d'y entretenir ou d'y exalter « l'élan vital »? Le grand souvenir qui hantait ainsi M. Georges Sorel, quelques années avant la guerre, c'était celui des luttes napoléoniennes ; son idéal est un idéal d'héroïsme belliqueux. Dans les chocs de classes, en s'entre-déchirant aveuglément, s'épurera la volonté désintéressée des individus, et s'élaboreront des formes inédites de vie. Et l'on croit l'entendre répéter, comme le prélat de la croisade des Albigeois : Frappez toujours, Dieu reconnaîtra bien les siens! — Allez de l'avant, luttez, la vie s'ouvrira bien sa voie!

* * *

§ 8. — Chez M. Blondel ou M. Le Roy comme chez M. Sorel, l'idée bergsonienne de l'intuition et de la liberté créatrice, en se mettant au service, soit de la religion traditionnelle, soit des aspirations révolutionnaires, trouvait dans des doctrines ou des groupements constitués de longue date comme un contenu déjà intellectualisé et des directions plus ou moins précises. Mais, dès 1894, certaines conséquences extrêmes avaient été tirées de la thèse de M. Bergson, où il y avait sans doute beaucoup d'outrance juvénile et de paradoxe voulu, qu'il y aurait quelque naïveté à prendre tout à fait au sérieux, mais où se marquait pourtant un des sens possibles de l'influence bergsonienne : je veux parler d'un article de M. Jean Weber sur *l'Acte et ses conséquences morales* [1]. — M. Bergson avait écrit cette phrase : les actions libres sont souvent celles où « nous trouvons que nous nous sommes déci-

1. *Revue de Métaph. et de Morale*, septembre 1894.

dés sans raison, peut-être même contre toute raison. Mais c'est là précisément dans certains cas, la meilleure des raisons[1] »; et nous savons qu'il devait déprécier, plus tard, l'explication finaliste presque à l'égal de la mécanique. M. Jean Weber paraphrase ce texte et le pousse à bout : « Nos décisions graves sont comme les trouvailles inspirées de l'artiste... elles surgissent, imprévues, et s'imposent ». « Nous n'agissons que par spontanéité ou par habitude. L'habitude est raisonnable, mais sûre de ses voies, déterminée dans ses moyens et son but. La spontanéité est libre, plus libre même que nous ne voudrions, libre malgré nous; mais elle est folle, comme le génie[2] ». D'où il suivait que toute morale qui formule des préceptes, énonce des règles générales ou définit un idéal universel, est par là même condamnée : « Les idées morales ne peuvent être que la systématisation des faits anciens; entre la raison pure et la raison pratique... les tendances sont pareilles : toujours cette hostilité pour les nouveautés de la création, ce désir de supprimer le vrai futur pour établir l'univers immuable dans un passé d'éternité, de substituer à la libre invention de l'avenir une stérile répétition de ce passé. » « En face de ces morales d'idées, nous esquisserons les morales, ou plutôt l'amoralisme du fait[3] ». Il faut conclure en somme que la moralité d'un homme, ce n'est que son impuissance à se créer une conduite personnelle : « il n'y a entre le scandale et le respect qu'une différence de date... Le succès, pourvu qu'il soit implacable et farouche, pourvu que le vaincu soit bien vaincu, détruit, aboli sans espoir, le succès justifie tout ». « En réalité, il n'y a de droit que du passé, et le droit présent n'existe pas; le fait nouveau n'a qu'à s'imposer, sans se chercher de

1. *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 130.
2. *L'Acte et ses conséquences morales, loc. cit.*, p. 541
3. *Ibid.*, p. 549.

justification;... et vraiment, lorsqu'on y songe, nous avons le droit de tout faire... L'acte est à lui-même sa loi, toute sa loi [1] ».

Peut-être n'y avait-il là qu'un jeu de l'esprit? mais significatif pourtant, et révélateur, en même temps que de certaines conséquences possibles du bergsonisme, de certaines tendances générales de la pensée contemporaine. A une telle conception de l'acte ou de la moralité, la diffusion de la philosophie de Nietzsche ne pouvait d'ailleurs qu'apporter un peu plus tard un appoint considérable [2]. Toute une série d'écrivains, dans les années qui ont précédé la guerre, ont érigé ainsi l'immoralisme en doctrine : c'est l'irrationalisme de l'action. D'autres, nous le verrons [3], plus pénétrés du sérieux de la vie, cherchent en des voies diverses des succédanés à la notion de vérité morale ou de loi ou de devoir, mais affirment à l'envi qu'il ne saurait y avoir ni règle rationnelle, ni lois démontrables de la conduite, que les fins se posent et ne se déduisent pas, qu'il ne s'agit pas de comprendre, mais de créer les valeurs : l'affirmation est commune à des penseurs très différents par ailleurs, tels que Rauh, ou M. Belot, ou M. Jules de Gaultier. Et tous semblent bien dans la logique de la tendance bergsonienne. Tout aussi légitimement que le modernisme catholique ou le syndicalisme révolutionnaire, on voit se rattacher ainsi à la philosophie de l'intuition l'amoralisme individualiste.

Chez M. Jules de Gaultier [4] la pensée prend sa forme extrême,

1. *Ibid.*, p. 551, 554, 558.

2. Cf. Palante, *Combat pour l'individu*, 1904; *la Sensibilité individualiste*, 1909 ; *les Antinomies entre l'individu et la société*, 1913; *Pessimisme et individualisme*, 1914. (F. Alcan).

3. Cf. chap. X.

4. *De Kant à Nietzsche*, 1 vol. in-18, 1900. *Introduction à la Vie intellectuelle : Le Bovarysme*, 1902; *La Fiction universelle*, 1903; *Les Raisons de l'idéalisme*, 1906 ; *La Dépendance de la Morale et l'Indépendance des mœurs*, 1907. M. Jules de Gaultier a donné de l'ensemble de ses thèses un intéressant résumé dans la *Revue philosophique*, fév. 1909 : *Les Deux erreurs de la métaphysique*.

et elle ne manque ni d'originalité, ni de vigueur. Comme à M. Lévy-Bruhl la science des mœurs, la philosophie tout entière lui paraît purement théorique, étrangère à la moralité ; et c'est pour avoir voulu s'orienter vers une théorie de la conduite que la métaphysique s'est fourvoyée d'âge en âge, « subordonnant ses solutions à la satisfaction d'une sensibilité morale [1] ». Il faut se persuader que « le problème philosophique, s'il intéresse notre curiosité, n'est pas de nature, par sa solution, à exercer quelque influence sur notre bonheur ». Il faut « s'assurer qu'après comme avant la solution du problème, notre conduite et ses mobiles demeureront les mêmes qu'ils sont actuellement [2]. » — D'où il suit que si la philosophie comme la science sont possibles, en tant qu'explication de la réalité donnée, du monde des phénomènes ou de l'expérience, toute morale philosophique est illusoire : à moins qu'elle ne se résolve en une sorte de vision esthétique de la nature réservée aux seuls savants, et soutenue par la satisfaction de comprendre qu'il n'y a pas d'autre perfection que la réalité même et que toute réalité est perfection : « au vœu de la sensibilité morale, on oppose alors la joie de la sensibilité spectaculaire [3] ».

Mais qu'est, après cela, cette existence même, que le savant et le philosophe goûtent ainsi le plaisir de comprendre ? Elle est la spontanéité pure, illogique et sans lois, source et création de l'univers et de la connaissance même ; et c'est par là à une manière d'idéalisme qu'on prétend aboutir : « il faut distinguer dans le fait de l'existence un principe de développement spontané, antérieur aux modes de la connaissance, et qui invente, en même temps que la matière de l'expérience,

1. *Rev. philosoph.* fév. 1909, p. 117.
2. *Ibid.*, p. 126.
3. *Ibid.*, p. 130.

les moyens de rendre cette matière intelligible, c'est-à dire les modes mêmes de la connaissance » (les catégories). « Il est donc permis d'attribuer à cette activité créatrice une antériorité logique sur les modes de la connaissance expérimentale, mais non de la soumettre à l'idée de loi, ce qui constituerait une contradiction flagrante de la primauté qui lui a été attribuée tout d'abord... Les formes logiques, telles que les a créées le développement de l'existence, nous obligent à situer l'illogique au principe de ce développement [1] ». Il faut reconnaître la « nécessité, afin que quelque chose soit, de l'intervention d'une force introduisant des limites et des séparations parmi le flux de l'homogène, introduisant, parmi le cours des événements, un principe d'arbitraire et de fantaisie par où le phénomène échappe à l'identité [2] ».

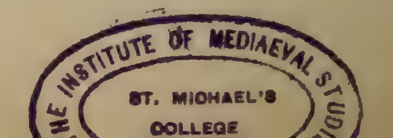
Tout cela nous ramène très près de plus d'une thèse de la métaphysique bergsonienne, très près de l'élan vital ; mais, tandis que M. Bergson aspire à restaurer le réalisme, on conçoit mal la prétention à l'idéalisme de M. Jules de Gaultier : poser le principe des choses comme irrationnel en son fond, c'est peut-être l'essentiel même de tout réalisme, puisque c'est poser quelque chose de foncièrement irréductible et d'inassimilable à l'idée. Sans compter que, bien moins encore que chez M. Bergson on comprend ici comment et pourquoi cette spontanéité, par qui toutes choses sont, si elle est en soi rebelle à toute loi et à toute logique, crée la loi ou la raison, et s'y adapte, et s'en accommode assez pour se donner d'elle-même la représentation cohérente et systématique qu'élabore la science.

C'est enfin à une veine de pensée très analogue, mais

1. *Ibid.*, p. 120-121.
2. *Ibid.*, p. 135.

inspirée directement cette fois par l'enseignement bergsonien [1], qu'il faut rattacher la paradoxale et curieuse tentative de pragmatisme moral qu'a essayée récemment M. Pradines, dans ses deux gros volumes sur l'*Erreur morale* et les *Principes de toute philosophie de l'action*, où l'on voit reparaître en outre certaines des idées de M. Georges Remacle. — Pour M. Pradines, toute doctrine morale reflète une certaine théorie de la connaissance ; or, s'il y a erreur morale séculaire, elle dérive d'une erreur non moins ancienne dans la conception du savoir et de la vérité. Celle-ci consiste à croire que la connaissance doit être, peut être une image des choses une « représentation » ; que, par suite, pour que la connaissance soit possible, la réalité doit être déjà, en son fond, intelligible, c'est-à-dire définie, déterminée et stable, qu'elle doit être déjà une idée. De là un idéalisme sans cesse renaissant, qui rejette au rang d'apparence tout ce qui ne se plie pas à la simplicité abstraite et vide de l'idée, et qui superpose ainsi à la nature sensible, en elle-même mouvante, illogique, et réputée par suite plus ou moins illusoire, une science ambitieuse d'évidence et de clarté parfaite, qu'on déclare à l'image de la réalité véritable. — Epicure, par contre, avait pressenti ce qu'est la réalité même, lorsqu'il y mettait son *clinamen*, sa puissance de changer sans raison ; mais il abandonnait aussitôt cette vue géniale, pour s'attacher à l'atome, pendant matériel de l'idée ; plus tard, Descartes, en posant la liberté du jugement, et Kant surtout retrouvaient cette idée, que la science est l'œuvre active de l'esprit ; mais, même chez ce dernier, l'action de l'esprit n'est pas une action véritable, n'étant pas une œuvre de contingence et de liberté.

1. L'auteur à vrai dire s'en défend, et proteste contre toute assimilation entre ses idées et celles de M. Bergson : ce dont il convient de lui donner acte.



D'un bout à l'autre de l'histoire de la philosophie, l'illusion idéaliste triomphe; et de là découle l'erreur morale. Si la conduite morale ne peut être que la conduite réglée, on entend aussitôt qu'elle doit être conforme à l'idée, c'est-à-dire intelligible, déterminée, immuable comme elle. Or, ces conditions assignées à l'action morale sont la négation même des conditions de toute action. Tous les systèmes éthiques, le stoïcisme en particulier, en viennent donc à nous proposer comme idéal la négation du désir, le renoncement, l'anéantissement. Mais dans toutes les doctrines morales on découvre, à côté de la théorie ambitieuse, irréalisable, ascétique et nihiliste de tendance, une concession illogique aux faits, une série de conseils pratiques, une « parénétique » qui compose avec nos passions sensibles; et toutes oscillent ainsi entre des préceptes d'expérience et de bon sens, sans fondement rationnel, et un idéal théorique, où se révèle « l'attrait du néant qui est au fond de toute pensée rationaliste [1] ».

Quelle est donc la vraie théorie de la connaissance, qui seule rendra possible la vraie morale? C'est la théorie qui se trouve résumée dans l'opposition radicale du réel et du vrai, et dans la conception de la science comme une œuvre de liberté. « Le vrai n'est qu'une hypothèse sur le réel : c'est le réel conditionné. Le réel est inconditionné, en ce sens que ses conditions sont infinies et qu'aucune hypothèse ne l'embrasse dans tout son détail [2] ». Tout notre savoir, comme le découvre de plus en plus la pensée contemporaine chez un Renouvier, un Boutroux, un Bergson, un Nietzsche, un Poincaré, n'est qu'une série d'hypothèses commodes, destinées à nous rendre utilisable une nature en elle-même mouvante et indéterminée. « La science de la nature, sous

1. *L'erreur morale*, p. 272.

2. *Ibid.*, p. 690.

toutes ses formes, a pour but de renverser la nature ». « La raison n'est que pratique ». En effet, si la connaissance est une action, elle ne peut être une image : « toute action a une matière et consiste à modifier quelque chose ». « Penser étant un acte, les choses ne sont plus susceptibles d'être pensées si elles sont intelligibles par essence avant cet acte... Elles cessent d'êtres pensables parce qu'elles sont la pensée ». « L'antinomie de la chose et de la pensée, loin qu'elle empêche la pensée d'atteindre la chose, est au contraire la condition et la raison même de l'opération de penser les choses... Dire que l'indétermination empêche la détermination, ce serait prétendre qu'il serait impossible de faire une action quand ses résultats n'existent point avant elle[1]. Et M. Pradines se persuade que par là il rejoint la grande tradition rationaliste de Descartes à Kant. Mais il reste en tout état de cause que pour lui « nulle vérité n'est objective ».

D'où il suit encore, d'une part, que toute action est libre en ce sens tout bergsonien qu'elle est absolument particulière, résultant de conditions uniques et surgissant comme une nouveauté radicale; d'autre part, que « la connaissance n'est jamais qu'un auxiliaire de l'instinct vital », qu'un produit de l'adaptation de l'être à son milieu. La morale ne peut donc pas recevoir sa fin de la raison, ni être conçue comme conformité à une idée : elle n'est que l'art de suivre avec intelligence et discernement, en s'éclairant des enseignements de l'expérience, nos fins instinctives. M. Pradines ne manquera pas de répéter dès lors, avec beaucoup de moralistes contemporains, qu'il n'y a pas de science des fins; que nos diverses fins ne sont pas plus rationnelles les unes que les autres; que chacun a ses fins prédestinées par sa nature, qui lui sont propres et singulières; et peu importe après cela qu'il fasse assez large la place de la raison dans la conduite, comme faculté de géné-

1. *Ibid.*, p. 691. — *Principes de toute philosophie de l'action.*

raliser, de coordonner nos manières d'agir. La raison morale n'est, en conclusion, « ni une fin ni un mobile; ni un idéal ni une tendance : c'est tout au plus une méthode, dont les préceptes moraux sont les fruits. »

Doctrine que le talent de l'auteur et son abondante information historique peuvent rendre par moment spécieuse, mais qui se révèle, à la réflexion, singulièrement précaire et inconsistante, et d'autant plus significative par là-même, peut-être. Car, sur la nature de l'action l'auteur ne nous dit à peu près rien, sinon qu'elle suppose une matière à modifier : mais ne comporte-t-elle pas d'autres conditions, et celle-ci en particulier, que la matière sur laquelle on agit soit et déterminée et connue? qu'on sache à quoi s'en tenir sur les effets probables de nos interventions? Si bien que, si l'étude de la connaissance, envisagée d'un certain côté, suppose l'action, l'action à son tour suppose l'intelligence; et, d'autre part, s'il n'y a pas d'action concevable sans un élément de contingence ou de liberté, il n'y en a pas non plus sans un élément de détermination; ou plutôt, l'action suppose sans doute l'indétermination du vouloir, mais non pas du tout l'indétermination de la matière où notre vouloir s'applique : M. Pradines, comme à peu près tous les pragmatistes, passe arbitrairement de l'une à l'autre, et admet, sans l'établir nulle part, que pour que l'action puisse être libre, il faut que le réel même soit en son fond indétermination pure. Aussi bien, si rien n'est déterminé dans les choses, comment se fait-il qu'il nous soit utile, pour agir, de supposer conventionnellement la détermination universelle et de nous forger une connaissance et une science illusoires? N'est-ce pas que l'action, loin d'être incompatible avec elle, ne peut pas se passer de la détermination logique, puisqu'elle doit l'admettre par artifice là même où elle n'existerait pas, et l'on ne comprend plus dès lors la

thèse historique de M. Pradines, selon laquelle la doctrine de la détermination universelle, grande erreur des systèmes, a engendré « l'erreur morale » et aboutirait au nihilisme pratique. De ce point de vue, ce serait presque l'idéalisme qui apparaîtraît comme le véritable « pragmatisme », c'est-à-dire la doctrine qui aurait du être inventée pour les besoins de l'action, et qui seule la favorise : on serait tenté dès lors de reprendre la thèse à rebours, et de justifier pragmatiquement les systèmes, au lieu de les critiquer; on pourrait montrer que l'action exige la confiance en nos idées, et que nous ne les considérions pas comme de pures hypothèses ; que nous avons besoin d'opérer dans des conditions déterminées et connaissables, sur une matière suffisamment stable.

Quoi qu'il en soit, la tendance pratique du bergsonisme, qui semble aller à dissoudre les règles morales dans l'arbitraire des intuitions individuelles, se marque peut-être ainsi dans toute sa généralité : avec plus ou moins d'intransigeance c'est au fond le paradoxe de M. Jean Weber qui se retrouve chez M. de Gaultier comme dans le sérieux ouvrage de M. Pradines, et qu'on retrouverait encore modéré et assagi par les croyances traditionnelles, dans les écrits de M. Wilbois, pour qui la vie morale n'est que création, invention pure [1]; et il reparaît enfin dans toute son outrance dans un livre de M. Chide dont le titre dit tout : le *Mobilisme*. Hors de nous, en nous-mêmes, dans toutes les régions du réel, il n'y a que multiplicité pure, incohérence, fluidité, écoulement; à peine çà et là quelques vagues rythmes s'y dessinent-ils. La raison, l'ordre, la moralité, soit qu'on prétende s'en affranchir,

1. *Devoir et Durée* (1912). (F. Alcan). On trouve dans cet ouvrage un bien curieux effort pour combiner les deux doctrines les plus agissantes de ce temps, si opposées d'esprit qu'elles puissent être, celle de M. Bergson et celle d'Émile Durkheim. — Même tentative, dans un autre domaine, chez M. Charles Blondel, *la Conscience morbide* (F. Alcan.)

soit qu'on s'y rattache pour leur utilité, ne sont que conventions, décrets, termes contingents et variables, jaillis de notre spontanéité arbitraire.

*
* *

§ 9. — A ce courant, qu'il déborde la philosophie de M. Bergson ou qu'il en dérive logiquement, tout un groupe de penseurs oppose, comme une digue, le rationalisme. La philosophie nouvelle, prônée, exaltée, popularisée, devenue doctrine à la mode, pénétrant, plus ou moins déformée, dans la conversation mondaine ou dans la littérature proprement dite, reconnaissable dans certains thèmes poétiques, ou dans le roman, ou dans la critique, ou au théâtre, est entrée aussi, parmi les techniciens de la philosophie, dans la période des difficultés d'interprétation et de l'âpre discussion. Toute une floraison d'articles ou de livres lui sont consacrés, et après des exposés d'ensemble, comme ceux de M. Gillouin ou de M. Le Roy[1], d'intention plus ou moins apologétique, en beaucoup d'autres une résistance décidée se manifeste, une réaction peut-être se dessinait à la veille de la guerre.

Un article déjà ancien de B. Jacob, à travers lequel on sentait la grande influence d'Octave Hamelin, avait, dès 1898, jeté comme un premier cri d'alarme : *La philosophie d'hier et celle d'aujourd'hui*[2]. Avec une clairvoyance singulière, Jacob y signalait dès ce moment le caractère irrationaliste de la pensée contemporaine, qu'il opposait à celle de l'âge précédent, à celle de Spencer comme de Renouvier. Peut-être en rendait-il un peu trop exclusivement responsable M. Bergson ;

1. Le Roy. *Une philosophie nouvelle*, 1 vol. in-16. F. Alcan, 1912. — Gillouin, *La philosophie de M. Bergson*, 1 vol. in-12, 1912.

2. Dans la *Revue de Métaph. et de Mor.*, mars 1898.

mais il montrait comment, si l'on ne voit dans l'œuvre de l'intelligence que l'interposition de schèmes inertes et fictifs entre la réalité et nous, si l'on se fie à l'intuition pure pour nous donner le contact direct de la liberté créatrice, on ouvre la porte à toutes les fantaisies et à toutes les superstitions, on dissout réellement la pensée dans l'universel devenir. Sa conclusion était comme un appel adressé à tous les tenants du rationalisme : « La philosophie de M. Bergson, écrivait-il, pourrait être définie sans injustice comme l'expression métaphysique des deux principales formes de notre « inquiétude » : le mysticisme et l'impressionisme. Saluons-la comme une œuvre géniale, dont on doit souhaiter qu'elle rencontre de nombreux admirateurs, et pas un disciple[1] ».

A ce procès de tendance intenté au nom de la pensée laïque devait répondre, quinze ans plus tard, l'acte d'accusation de l'orthodoxie catholique et du dogmatisme traditionnel. A la veille de la guerre, dans un livre copieux et hautain[2], un professeur de l'Institut catholique, M. Maritain, après nombre de pères jésuites, dénonçait dans le bergsonisme la source de l'hérésie moderniste, la dissolution de toute pensée précise, et par conséquent de tout dogme, un panthéisme et un athéisme logiquement inévitables, quelles que fussent les intentions du philosophe; il lui opposait triomphalement l'intellectualisme de saint Thomas ; et l'on ne sait vraiment ce qui est le plus digne de remarque dans une telle œuvre, de la réelle pénétration et de la rigueur dans la partie critique, ou de la déconcertante facilité à se contenter des solutions les plus évidemment verbales, dans la partie dogmatique. Il en résultait, en tout cas, cette impression, que, en possession séculairement de la vérité, la philosophie catholique n'a pas à se préoccuper de

1. *Rev. de Métaph. et de Mor.*, mars 1898, p. 201.
2. *La Philosophie bergsonienne*, 1 vol. in-8°, 477 p., 1914.

suivre l'évolution de la pensée moderne, qu'elle peut sans inquiétude rester étrangère à toutes les idées de notre temps : qu'il en soit donné acte à M. Maritain. Pour lui, la doctrine de M. Bergson constitue « la plus étrange abdication de l'intelligence et de la raison ; » elle pourrait être appelée « un phénoménisme absolu » ; or, « il n'y a pas d'accord, il n'y a pas de conciliation, il n'y a pas de paix possible entre la philosophie chrétienne et les ennemis de l'intelligence [1] ». « Quel est, pour la philosophie de saint Thomas et pour toute saine métaphysique, l'objet propre de la connaissance intellectuelle? C'est l'être... Au contraire, la Durée bergsonienne est l'étoffe même des choses... C'est le changement pur, c'est-à-dire le changement sans rien qui change, c'est-à-dire une activité sans substrat; une création sans chose créée et sans chose qui crée ». — De même, « une spontanéité qui sort du hasard, qui va au hasard, et qui crée sans raison, une *force qui va*, voilà la liberté humaine selon M. Bergson. — Ses trois thèses « sur le *néant*, sur le *désordre* et sur la *finalité organique*... sont bien, quelle qu'ait pu être l'intention de M. Bergson, une des plus insidieuses tentatives que la philosophie ait faites pour nous détourner de notre Créateur et pour mutiler l'esprit humain ». — Et la conclusion est tranchante et absolue : « Le bergsonisme nous apparaît comme la plus audacieuse tentative de nihilisme intellectuel. »

Mais c'est moins encore la condamnation ou l'exaltation de la doctrine que son interprétation exacte qui préoccupe d'autres critiques contemporains ; et cette interprétation, comme celle de toute grande doctrine originale, donne lieu déjà à bien des difficultés et des controverses. M. Segond [2], par exemple, dans un livre où, d'ailleurs, il fait acte d'adhé-

1. *La Philosophie bergsonienne*, p. 67.
2. *L'intuition bergsonienne*, 1 vol. 156 p., (F. Alcan), 1913.

sion à la philosophie nouvelle, la ramène à une série de onze antithèses, en apparance irréductibles : celles de la qualité et de la quantité, de la durée changeante et de l'espace homogène, de la vie et de la matière, de la mémoire ou de l'esprit et du corps, de la liberté et de la nécessité, de l'art et de la science, de l'individuel et du social, de la pensée vivante et du langage, de l'intuition et de la pensée conceptuelle, de la connaissance pure et de l'action pratique, et enfin de la métaphysique et de la science positive. Seulement, ces oppositions ne sont pas, selon l'auteur, des antinomies insolubles ; elles ne se formulent que d'un point de vue dialectique, et il s'efforce d'établir que la dialectique, qui les a suggérées, peut aussi les résoudre : il montre donc, à chaque étape, que l'un des deux termes suppose l'autre, n'a de sens que par rapport à lui; mais que, d'autre part, les seconds termes peuvent toujours être compris comme une dégradation des premiers, la limite de leur domination. De sorte que le bergsonisme, d'après cette traduction en quelque sorte leibnizienne, ne reconnaîtrait entre les divers aspects de la nature que des différences de degré. Interprétation séduisante sans doute, vraie à bien des égards, mais que de nombreux textes, chez M. Bergson semblent parfois démentir. A ses onze antithèses, M. Segond en eût pu sans doute ajouter une douzième, et non la moins embarrassante, qui est précisément de savoir si toute cette philosophie doit être entendue en un sens unitaire, ou bien pluraliste; si elle est, dans son fond, une doctrine de la continuité ou bien de la discontinuité.

Non pas des antithèses, mais des équivoques, des confusions, des contradictions grossières, voilà ce que croit y découvrir M. Benda[1], et qu'il énumère dans un livre nerveux, lucide,

1. *Le Bergsonisme* ou *Une philosophie de la Mobilité,* Paris, 1912. Cf. *Réponse aux défenseurs du bergsonisme* (Mercure de France,

sec et tranchant, où l'on doit regretter d'ailleurs que la critique dégénère en polémique violente, souvent même injurieuse, et perde par là beaucoup de son crédit. Le bergsonisme, philosophie de la mobilité, consisterait avant tout à confondre sous ce mot ambigu la *continuité*, c'est-à-dire le phénomène même pris dans son changement indivisé, « dans sa variation infiniment petite », avec la *force*, dont l'unité se détendrait dans un mouvement indécomposable. Et la notion d'intuition ne serait pas plus précise, puisqu'elle serait prise, selon M. Benda, en quatre sens au moins, tour à tour confondus ou substitués illégitimement l'un à l'autre, malgré leur complète hétérogénéité logique : l'intuition au sens de connaissance absolue de l'objet en lui-même, par opposition à la connaissance de ses rapports avec les autres objets ; l'intuition au sens d'invention intellectuelle, par opposition à l'intelligence qui classe seulement les objets dans d'anciennes catégories toutes faites ; l'intuition comme faculté de trouver un sens à un ensemble de faits, par opposition à l'acceptation brute de ces faits ; et enfin et surtout peut-être, l'intuition comme instinct, vouloir, action, en tant que l'instinct n'est point connaissance, n'est point langage, mais continuation même de la vie organique.

Enfin, sans parti pris de dépréciation, mais avec une méthode sévère de discussion et d'analyse, M. René Berthelot [1] vient de consacrer un gros livre à étudier le « pragmatisme » chez M. Bergson, à en déterminer les origines, romantiques d'une part, par Ravaisson et Schelling, utilitaires de l'autre, par Spencer, et à en mesurer la cohérence interne. C'est la philosophie des mathématiques supposée par le bergsonisme

n[os] 385 et 386). — *Une philosophie pathétique*, 1 vol. 140 p., Cahiers de la quinzaine.

1. *Un romantisme utilitaire : le pragmatisme chez Bergson.* — 1 vol. in-8°, 358 p. (F. Alcan), 1913.

qui paraît avant tout contestable à M. Berthelot, et de là dériveraient toutes les difficultés de la doctrine. M. Bergson conçoit toute mathématique comme portant sur l'espace, et l'espace comme ensemble de relations simultanées, comme relations de contenant à contenu ; et il y rattache la logique classique. Or, à cette conception doit désormais s'en substituer une autre fort différente : les mathématiques pures ne sont plus aujourd'hui uniquement spatiales, mais enveloppent la succession, en tant qu'elles s'attachent à la notion d'ordre ; et de même, la logique moderne doit envisager d'autres rapports que ceux d'inclusion ou d'exclusion, les rapports irréversibles de filiation par exemple. Il suit de là que l'opposition sur laquelle repose toute la philosophie bergsonienne, celle de la durée psychologique et de l'espace mathématique, ne saurait se soutenir ; le temps et l'espace doivent se rapprocher à nouveau, comme dans les philosophies classiques ; et en revanche, à propos de l'un comme de l'autre une distinction s'impose [1] : celle d'une étendue comme d'une durée au même titre sensibles, intuitives, psychologiques (dont la description serait l'apport original, la découverte incontestable et durable de M. Bergson en philosophie) ; et d'un temps comme d'un espace intelligibles, homogènes, continus, dont toutes les sciences ont besoin au même titre [2]. Là résiderait l'équivoque première de toute cette philosophie, qui tantôt semble aboutir à un dualisme de la matière et de l'esprit, et va même jusqu'à attribuer à la science du monde physique une valeur absolue de vérité

1. En des termes et d'un point de vue différents, c'est celle même qu'établit Durkheim entre les *catégories* de temps et d'espace, qui, en tant que définies et fixes, sont selon lui toutes sociales, et les pures sensations, changeantes et individuelles, qui en sont le point de départ. (Cf. *Formes élément. de la vie relig.*, p. 14, sqq., spécialement note de la p. 15).

2. Il semble que la pensée d'Henri Poincaré sur la nature du temps et de l'espace soit à peu près semblable : voir plus haut, p. 221.

en ce qui concerne son objet légitime; et tantôt, au contraire, semble conclure à un univers de nature essentiellement psychologique en toutes ses parties, univers auquel ne s'appliquerait jamais exactement aucune de nos déterminations scientifiques et conceptuelles, univers qui serait en son fond durée pure, objet de pure perception, univers enfin qui s'évanouirait dans l'intuition mystique inexprimable. — Le passage de l'une à l'autre de ces conceptions serait constant : en particulier dans l'affirmation de divers rythmes de la durée, selon les différentes espèces de phénomènes, que M. Bergson semble vouloir substituer au temps homogène de la science mécaniste, rythmes qui supposent eux-mêmes ce temps homogène, car autrement, comment pourrions-nous les comparer entre eux et dire l'un plus rapide ou plus lent qu'un autre ? — Autre équivoque encore entre les deux sens du mot *immédiat*, qui tantôt, chez M. Bergson, veut dire actuel, immédiatement donné, et tantôt primitif, premier, irréductible à l'analyse : or, l'immédiat au premier sens, c'est précisément le concept, la donnée élaborée selon toutes les exigences de la vie pratique, de l'objectivation spatiale et conceptuelle, c'est tout ce que M. Bergson veut réduire; et l'immédiat au second sens n'est que le résidu d'une analyse subtile, d'une décomposition philosophique, quelque chose que l'expérience directe ne donne nulle part : de sorte que l'intuition bergsonienne serait elle-même conceptuelle !

* * *

§ 10. — Ces critiquesne manquent pas de force ; elles ne convaincraient pourtant pas, sans doute, un bergsonien. Car peut-être ont-elles le tort de présenter comme des équivoques ou des confusions d'idées ce qui constitue les thèses mêmes

de M. Bergson : thèses que l'on peut estimer inexactes, mais qui sont soutenues avec une parfaite conscience de ce qu'elles impliquent et en pleine connaissance de cause. M. Bergson croit que l'analyse des notions scientifiques, conceptuelles et spatiales, de la notion d'intensité avant toutes, dégage un noyau résiduel de données immédiates, qui le sont à la fois aux deux sens distingués par M. Berthelot : c'est-à-dire que, une fois éclairés par les analyses de la philosophie nouvelle et une fois écartés les préjugés de la connaissance pratique, nous saisirions directement en nous des réalités psychologiques à la fois primitives, irréductibles, et désormais pourtant immédiatement données. — Et de même, nous éprouverions en nous la fusion et l'identité profonde, soit de la continuité fluide et de la création absolue, soit de ces diverses sortes d'intuition que M. Benda sépare par des définitions rigides. — Peut-être même risque-t-on, avec Jacob et M. Maritain, d'exagérer l'anti-rationalisme d'une telle doctrine, en lui attribuant trop formellement des conséquences qu'elle n'avoue pas elle-même, et qui sans doute semblent pouvoir en découler, mais parmi d'autres également possibles. La doctrine de M. Bergson, nous le savons, se défend d'être un système, et elle n'est pas close ; elle est susceptible encore de s'infléchir en des sens divers. Ce qu'on en peut dire, dans son état actuel, c'est que les conclusions dernières en paraissent encore indécises, et qu'elle semble osciller, dans un équilibre instable, entre plusieurs tendances contraires : sans qu'il puisse être question d'en discuter la signification complexe, qu'il suffise, en finissant, d'y noter à nouveau les traits qui expliquent les réserves et les inquiétudes de quelques-uns même de ses admirateurs fervents.

Les dangers en apparaissent déjà dans la diversité même des conséquences, pratiques ou philosophiques, qu'on en peut

tirer : dans l'opposition de M. Le Roy et de M. Georges Sorel s'en réclamant au même titre et semble-t-il, avec des droits égaux ; dans les conclusions dissolvantes de M. Jean Weber comme de M. Chide. Accorder à l'intuition pure, au détriment de l'intelligence, la capacité de déterminer le vrai ou de saisir le réel, n'est-ce pas vraiment rendre ceux-ci inassignables, indiscernables de leurs contraires, et ne faut-il pas, avec l'orthodoxie thomiste, accuser le bergsonisme de légitimer toutes les fantaisies du sens intime, pourvu qu'elles soient intenses, toutes les hallucinations intérieures en matière de connaissance, tous les caprices du bon plaisir en matière de conduite ? Là est, semble-t-il, le nœud du débat, la difficulté centrale qui doit décider de toutes les autres [1].

Et d'abord, une philosophie qui subordonne l'intelligence à l'intuition n'est-elle pas condamnée dès les premiers pas au cercle vicieux, puisque bon gré mal gré elle ne saurait éviter d'être elle-même une œuvre de l'intelligence ? Mais, cette première objection, toute logique, M. Bergson la prévoit, et ne s'y

1. Nous n'insisterons pas sur d'autres difficultés de la doctrine, en particulier sur le mode d'existence attribué aux souvenirs purs. Il est à coup sûr inintelligible que les souvenirs se conservent à l'état de traces ou de modific tions matérielles dans les cellules cérébrales ; mais, à cette hypothèse qu'il repousse à bon droit, M. Bergson substitue la simple affirmation que les souvenirs purs subsistent en soi, indestructibles et inconscients. Mais comment ? Non pas sans doute à l'état d'images désormais inertes et figées ; mais plutôt, semble-t-il, comme impliqués dans notre activité présente, comme contribuant à cette tension qui constitue notre moi, comme incorporés en quelque façon à notre élan vital. Mais à ce compte, ne faut-il pas les concevoir comme n'ayant qu'une existence virtuelle tant que nous n'y pensons pas à nouveau, comme de simples aptitudes à revivre, ne renaissant vraiment que lorsque notre pensée présente les ranime ? La permanence éternelle du passé en lui-même, hors du présent et de l'avenir qui le prolongent, ne s'entendrait, semble-t-il, que dans un idéalisme proprement dit, et à condition de superposer au monde du devenir une pensée absolue toujours en acte et toujours présente à soi.

arrête pas : on pourrait dire aussi bien, répond-il, qu'apprendre à nager est chose impossible, puisque, pour apprendre, il faudrait commencer par se tenir sur l'eau, et par conséquent savoir nager déjà. « Le raisonnement me clouera toujours, en effet, à la terre ferme... mais, si l'on accepte franchement le risque, l'action tranchera peut-être le nœud que le raisonnement a noué et qu'il ne dénouera pas [1] ». — On esssaiera donc de se procurer l'intuition vitale : sa valeur se vérifiera en même temps que sa possibilité. Car, nous est-il dit en outre, l'entreprise ne serait impossible que si nous étions de pures intelligences : mais il reste, autour de notre pensée conceptuelle et logique, « une nébulosité vague, faite de la substance même aux dépens de laquelle s'est formé le noyau lumineux que nous appelons intelligence [2] » : et c'est la substance même dont est fait l'instinct. C'est avec cette nébulosité qu'à tout hasard la philosophie nouvelle veut tenter de refaire quelque clarté.

M. Bergson voit là un avantage incommensurable. Selon lui, tout intellectualisme aboutit inévitablement au relativisme : l'intuition nous mettra au contraire en contact avec l'absolu de la réalité. Car, poser l'intelligence comme elle-même absolue, c'est la faire inexplicable, « tombée du ciel avec sa forme, comme nous naissons avec notre visage » : d'où il suit que, « pour une intelligence autrement conformée, autre eût été la connaissance. » Au contraire, si l'on tient l'intelligence humaine pour relative aux conditions de l'action, il suffira de poser l'action pour que la forme de l'intelligence s'en déduise (ne sera-ce pas, malgré tout, aux yeux de l'intelligence encore ?). « Cette forme n'est donc plus ni irréductible ni inexplicable, on ne peut plus dire que la connaissance dépende d'elle, précisément

1. *Évolution créatrice*, p. 210.

2. *Ibid.*, introd., p. v.

parce qu'elle n'est plus indépendante. La connaissance cesse d'être un produit de l'intelligence, pour devenir, en un certain sens, partie intégrante de la réalité[1] ». — L'intuition doit donc nous donner une connaissance véritable, mais qui ne sera plus intellectuelle ; comme instinct et comme sympathie, elle nous fera pénétrer la vie même dans son mouvement créateur. Mais l'intelligence, d'autre part, là où elle est dans son domaine, lorsqu'elle s'applique aux solides et au monde matériel, en mathématique et même en physique, à son tour touchera « l'absolu ». La réalité va se découvrir ainsi sous ses deux aspects opposés.

Or comment entendre cette portée limitée, mais absolue, de l'intelligence et de la science, au moins dans le domaine purement physique? Car, toute science est quantitative et mécaniste, et tout mécanisme aboutit à traduire le temps en espace, le mouvement en inertie, la qualité en quantité : or, les objets en eux-mêmes ne sont-ils pas des images, et donc, semble-t-il, des qualités ? comment la science ne les dénaturerait-elle point en les connaissant ? — Il est vrai qu'entre la qualité et la quantité, M. Bergson tend parfois à atténuer l'intervalle, après l'avoir élargi : s'il n'y a rapport de quantité qu'entre éléments qualitatifs, même dans la matière, ici pourtant la qualité, dans sa répétition identique, dans son rythme relâché et ralenti, ressemble fort à de la quantité pure : telles les 400 trillons de vibrations élémentaires que concentre notre sensation de couleur ; et parfois, l'on est tenté de se demander en effet si l'univers d'images que M. Bergson évoque diffère vraiment beaucoup de celui que la science positive nous suggère. — Mais il reste malgré tout que, comme chez les Néo-platoniciens, la matière dans cette philosophie n'est au fond définie que négativement, comme relâchement,

1. *Ibid.*, p. 165.

énergie qui se détend et s'abandonne : c'est-à-dire que ce qu'elle renferme encore de positif et de déterminé ne peut se concevoir encore que comme qualité et en fonction de « l'élan vital » : la science ne nous en fournit donc pas une idée adéquate.

Mais, au fond, le réalisme de M. Bergson est celui de la connaissance commune et du bon sens plutôt que celui de la science : c'est le « réalisme naïf » des qualités sensibles et de l'intuition externe. Or, à son tour, que devient-il, si l'on songe que la perception consiste à substituer le rythme de notre durée propre au rythme naturel des choses ; que la mémoire ramasse et concentre en une impression qualitative unique la multiplicité, en soi infiniment monotone et discontinue, des vibrations de l'air ou de l'éther ? On a beau dire, après cela, que la perception est consubstantielle à la réalité, et, au moins en droit, identique à elle : il reste qu'en fait, ainsi condensée grâce à la mémoire, elle correspond, mais ne ressemble plus à ce que la chose réelle est en elle-même ; elle ne nous en représente plus vraiment que le phénomène. Et, de ce que la chose réelle est en soi, en tant qu'image objective, si l'on ose dire, en tant qu'elle-même se meut et vibre à son rythme propre, on ne sait trop quelle idée se faire ; on serait tenté de dire qu'en tant qu'image, elle est peut-être comme une intuition de soi, confusément analogue encore à celle que nous avons en la percevant, si l'on ne savait que M. Bergson admet l'inconscience des images ; si bien que le mode d'existence en est quelque chose de si vague, de si sourd et de si indistinct, qu'il se réduit pour ainsi dire à rien. Ainsi, bien que, en posant d'abord des images, on eût paru donner raison au « réalisme naïf » contre la science, cet ensemble d'images inconscientes et inertes, au mouvement infiniment monotone et uniforme, qui constituent le monde, finissent par ressem-

bler étrangement aux atomes qu'imaginent les savants.

Mais, d'autre part, voici que la nature même de l'espace et de la quantité apparaît fort obscure dans la doctrine. Dans l'*Essai* initial, la notion d'intensité avait été condamnée comme une pseudo-idée : il semblait qu'aucune de nos sensations, dans sa donnée immédiate, ne pût admettre de caractère quantitatif; qu'elle fût qualité pure et incessant renouvellement qualitatif; et l'on pouvait parfois se demander d'où nous venait donc l'idée d'espace et de quantité? Sans doute, il faut admettre que la négation de tout élément mesurable et spatial dans nos sensations ne doit s'entendre que des sensations en tant qu'affectives, et que nous percevons bien immédiatement, par le toucher et la vue par exemple, l'étendue et la grandeur : mais il semblait au moins suivre de là que la sensation en tant que qualitative n'appartenait vraiment qu'à la continuité de notre vie intérieure, et ne représentait pas la réalité externe. Or, après cela, dans *Matière et Mémoire*, la réalité est posée comme constituée d'images, identiques en droit à la perception pure que nous en avons, et ainsi les qualités mêmes sont projetées dans les choses, ces qualités que l'on avait montrées exclusives de toute grandeur et de toute intensité. Ne peut-on pas douter dès lors que l'étendue et la quantité puissent appartenir à la réalité même de l'univers? Et pourtant, il nous a été dit aussi plus tard, que la mathématique et la physique nous font, dans leur ordre, toucher l'absolu? — Peut-être, des *Données immédiates* à *Matière et Mémoire*, la pensée de l'auteur s'est-elle modifiée sur ce point : mais il faut avouer, en tout cas, que la valeur conservée par le bergsonisme à la connaissance intellectuelle, dans le domaine même qu'on lui abandonne, ne va pas sans obscurités, ni sans difficultés [1].

1. Si subtile et pressante que soit en elle-même la critique de l'idée

§ 11. — L'intuition pure, d'autre part, qui plus sûrement, encore, doit nous faire saisir la réalité même, y parvient-elle davantage? — Opposant l'intelligence à l'instinct, M. Bergson dit fort ingénieusement : « Il y a des choses que l'intelligence seule est capable de chercher, mais que, par elle-même, elle ne trouvera jamais. Ces choses, l'instinct seul les trouverait, mais il ne les cherchera jamais [1] ». Ne pourrait-on pas en dire autant de toute réalité chez M. Bergson? Partout, l'intuition pure nous révèlerait la réalité, si elle pouvait révéler quelque chose : mais, à l'état pur, il peut sembler qu'elle ne se distingue précisément plus de l'inconscience.

d'intensité, dans l'*Essai*, elle se heurte d'ailleurs aux résistances de ce qui nous paraît être l'expérience directe de la conscience : ce qui, pour une doctrine de l'intuition, a sa gravité. Et l'on peut se demander en outre si la négation en est compatible avec l'idée de la continuité des états psychiques et de leurs changements insensibles dans le courant de la conscience. Car, si ces états sont, de moment en moment, autres absolument, qu'en devient la continuité? Comment les reconnaître encore comme les mêmes qui évoluent ou se transforment ? Si d'autre part, ils se modifient incessamment sans solution de continuité, de telle sorte qu'ils restent de même genre sans demeurer jamais identiques, de quelle sorte peut être la différence qu'il faut admettre entre eux, sinon de quantité? On reviendrait donc ainsi à poser l'intensité. — Aussi bien, il semble, qu'on puisse admettre de l'intensité dans les phénomènes psychiques, c'est-à-dire des différences de plus et de moins, sans en conclure que ces différences soient mesurables, exprimables en chiffres, comme le prétendait la psycho-physique ; la catégorie de quantité est sans doute plus générale que celle de mesure, qui suppose unité et multiplicité discrètes, superposition, et par suite espace. Un certain ordre temporel, la possibilité d'ordonner des phénomènes de même genre en série, de telle sorte qu'ils ne soient pas, d'une part, absolument autres les uns que les autres, que la communauté de genre y apparaisse encore, et, d'autre part, que la place n'en soit pas arbitraire, c'est ce qu'exprimerait l'idée d'intensité ou de quantité intensive, c'est-à-dire de quantité qualitative, si l'on ose dire. C'était au fond la conception de Kant, lorsqu'il faisait de l'intensité une *anticipation de la perception*, par laquelle nous attribuons *a priori* à toute réalité un degré ; il est remarquable qu'elle lui paraissait inséparable par là de la continuité.

1. *Évol. Créatr.*, p. 164.

Notre mémoire, notre passé vivant et subsistant par soi, constituent certes notre moi le plus profond : mais ils sont, presque dans leur totalité, inconscients. Et tout de même les éléments ultimes et intimes de la matière. Et de même encore l'action pure, la sympathie divinatrice de l'instinct, qui s'ignorent elles-mêmes, ou ignorent du moins leurs raisons, et au suprême degré enfin l'élan vital, dans son mouvement propre et son jaillissement. — Car l'intelligence nous est donnée comme instrument pratique, elle est relative par cela même aux besoins de l'action, et là est justement la cause et la preuve à la fois de son inaptitude à connaître la vie : mais, d'autre part, la vie n'est elle-même au fond qu'action, qu'invention et mouvement, durée concrète étrangère à l'espace. Il apparaît ainsi qu'en tant qu'intuition, l'action se sent elle-même et ne se connaît pas; et, en tant que, pour agir, elle se fait connaissance, elle se connaît autre qu'elle n'est, elle se travestit à ses propre yeux, elle ne sait plus que prendre des vues sur l'univers, le fragmenter et le figer. L'action semble tour à tour jouer un double rôle, avoir un double et contradictoire effet: d'une part, nous révélant, dans l'intuition directe, la réalité elle-même ; d'autre part, dénaturant cette même réalité et la travestissant dans l'idée qu'elle nous en fournit pour que nous puissions agir [1].

Là est à coup sûr le grand danger du bergsonisme, et tous ceux qui, pour le critiquer, se placent au point de vue rationaliste l'ont bien senti. Toujours il semble enclin à donner à l'inconscient la primauté sur le conscient ; et par là semblent ébranlés toute règle, toute preuve, tout étalon de valeur. La liberté, telle qu'il la conçoit, se distingue mal de la simple

1. De là les différences qu'établit M. Le Roy entre plusieurs genres d'action. Cf. plus haut, p. 308.

spontanéité : les actions les plus libres, disait-il déjà dans son premier livre, ne sont-elles pas souvent celles où « nous trouvons que nous nous sommes décidés sans raison, peut-être même contre toute raison. Mais c'est là précisément, dans certains cas, la meilleure des raisons. Car l'action accomplie n'exprime plus alors telle idée superficielle, presque extérieure à nous,... elle répond à l'ensemble de nos sentiments, de nos pensées et de nos aspirations les plus intimes, à cette conception particulière de la vie qui est l'équivalent de toute notre expérience passée[1] ». — Et tout de même ce qu'il appelle le moi profond semble bien proche de l'ensemble de nos instincts et de nos tendances ; de tout ce qu'il y a en nous de plus intime sans doute, mais de plus involontaire aussi, et de plus individuel si l'on veut, mais aussi de moins personnel. L'esprit, dans sa réalité propre, ne semble-t-il pas se réduire au souvenir pur et désintéressé, au rêve[2] ? Peut-être que cette philosophie, volontariste en apparence, est essentiellement sentimentale en réalité. L'être, s'il est avant tout évolution et création incessante, n'y semble jamais convié à se connaître, à se juger et à se vouloir : l'on dirait qu'un effort de pleine conscience lui compterait moins pour un mérite et un progrès, que comme une limitation et une déchéance. On a voulu surtout tirer des livres de M. Bergson une doctrine de l'action : leur tendance dernière ne serait-elle pas plutôt contemplative, esthétique et mystique ?

1. *Essai sur les données immédiates*, p. 130.

2. Aussi avons-nous vu que, introduite par M. Charles Blondel en psychologie nerveuse, la conception bergsonienne y fait presque évanouir toute distinction entre le normal et le pathologique : « la conscience morbide » y apparaît comme révélant dans toute son originalité le rythme profond d'une vie individuelle, sans la plier et la mutiler, comme fait la conscience normale, aux cadres banals de la vie sociale et conceptuelle. Voir plus haut, p. 107.

Et encore, jusqu'à ses lettres au T. Tonquédec[1], où il affirme la personnalité divine et la création du monde, il pourrait bien sembler que sa philosophie aboutit à une sorte de panthéisme vitaliste. L'univers est sans but, puisqu'il faut dépasser, comme également trompeurs et entachés d'intellectualisme, le point de vue de la finalité autant que celui de la causalité mécanique. Il n'est pas une pensée qui se réalise, mais une fécondité qui se répand, un jaillissement, une invention sans loi, et en somme un vouloir vivre. On peut se demander s'il reste à la personne quelque unité réelle, au-delà de toutes les idées claires qui ne la définiraient qu'en la limitant illégitimement : est-elle elle aussi autre chose qu'une vue prise sur l'écoulement continu de la nature[2] ? Il semble que l'élan vital qui l'a précédée et doit lui survivre, ne se scinde et ne s'individualise en elle qu'en apparence. « Attelés comme des bœufs de labour à une lourde tâche », nous ne saisissons de nous-même ou des choses que ce qui intéresse le sillon à creuser; mais notre réalité profonde est tout autre, et voici quelle idée on nous en donne : « Pourtant, un fluide bienfaisant nous baigne, où nous puisons la force même de travailler et de vivre. De cet océan de vie où nous sommes immergés, nous aspirons sans cesse quelque chose, et nous sentons que notre être, ou du moins l'intelligence qui le guide, s'y est formé par une espèce de solidification locale. La philosophie ne peut être qu'un effort pour se fondre à nouveau dans le tout. L'intelligence, se résorbant dans son principe, revivra à rebours sa propre genèse[3] » La personnalité ne semble-t-elle pas là

1. *Études*, 20 fév. 1912.

2. « Si le langage se moulait sur le réel, nous est-il déclare, nous ne dirions pas : l'enfant devient homme, mais : il y a devenir de l'enfant à l'homme... *Devenir* est un sujet. Il passe au premier plan. Il est la réalité même ». *Evol. créat.*, p. 338.

3. *Evol. créatr.*, p. 209.

tout près de s'évanouir dans le grand élan de la création universelle ? Et, en fin de compte, contre le désir évident de l'auteur, certes, et malgré ses propres déclarations, est-il bien surprenant qu'on ait pu douter si la réalité dernière ainsi conçue est encore proche de l'esprit, ou si, dans son inconscience, son jeu indéterminé de forces indéfinies, sa continuité anonyme et sa fécondité sans loi, elle ne nous ramène pas inévitablement à une manière de divinisation de la nature ?

Ajoutez enfin que, sans l'unité d'une fin ou d'une pensée intérieure, cet univers risque d'apparaître singulièrement décousu et fragmentaire. Car M. Bergson nous enseigne que ce qui fait la réalité vraie des êtres, et aussi des objets matériels dans ce qui leur reste de l'élan primitif qu'ils dénaturent en inertie, c'est leur durée, la durée concrète et vécue, la durée sentie. Or, cette durée n'a pas le même rythme pour chacun d'eux. La mémoire de l'homme lui fait vivre en une seconde les milliards de vibration discontinues qui fond l'être des éléments de la matière : il y a donc des rythmes vitaux lents et d'autres rapides. Mais dès lors, comme le temps homogène des mathématiciens n'est qu'un symbole spatial, que seule la durée concrète est réelle, si celle-ci doit être conçue comme, d'un être à l'autre, diverse et hétérogène, on ne voit plus comment peuvent se coordonner, se sérier en simultanéités et en séquences objectives les événements de l'univers. N'importe quoi semble pouvoir être contemporain de n'importe quoi[1]. Ou bien, s'il faut pourtant admettre quelque moyen de raccorder ces durées

1. L'objection se trouve formulée avec netteté par Henri Poincaré (*Dernières pensées*, p. 42) : « Le temps psychologique, la durée bergsonienne, d'où le temps du savant est sorti, sert à classer les phénomènes qui se passent dans une même conscience ; il est impuissant à classer deux phénomènes psychologiques qui ont pour théâtre deux consciences différentes, ou *a fortiori* deux phénomènes physiques. »

diverses, de mettre à l'heure toutes ces horloges que sont les différents êtres, on ne peut pas se passer, comme l'a bien vu M. Berthelot, par delà la durée vécue, d'un temps objectif et mesurable ; et ce temps seul nous permettra de comprendre comment la première vibration de la cloche qui sonne, étant vraiment en soi antérieure à la seconde, puis à toutes les autres, a rendu possible la synthèse qualitative que ma mémoire en a opérée ; mais c'est cette synthèse alors, qui, dans sa subjectivité même et son essence qualitative, apparaîtra nécessairement relative, individuelle, et, en fin de compte, cessera d'être exacte et révélatrice de la réalité.

§ 12. — Aussi bien, si l'intuition, chez M. Bergson, n'est pas la pure inconscience, à laquelle elle semble tendre parfois, si nous croyons pouvoir la saisir, comme « cette nébulosité qui entoure le clair noyau de l'intelligence, » c'est à la vérité qu'elle ne peut être saisie qu'en constraste, en opposition, avec l'intelligence, et donc encore dans son rapport à celle-ci, et grâce à celle-ci. La durée vécue, que peut-elle être, dès lors, sinon le sentiment de la vie elle-même au travers de ses divers actes conscients, donc l'intuition de l'activité de la conscience et de l'intelligence elles-mêmes, en tant qu'elles s'exercent sur telle ou telle matière ? Que peut-elle être, sinon le sentiment de la liberté de notre acte de pensée, par opposition à la détermination de l'objet pensé ? Peut-être pourrait-on, dès lors, adopter les si fines, si nouvelles et si profondes analyses de M. Bergson dans une philosophie rationaliste et idéaliste, qui ne prétendrait plus opposer l'intelligence à je ne sais quelle autre source de connaissance ; qui, loin de poser en antithèse l'intelligence et l'intuition, la science et la vie, y verrait, non pas deux facultés ou deux modes de connaître, mais bien les deux aspects nécessaires de toute activité spirituelle, les deux pôles inséparables de tout acte d'intellection : à savoir,

la dualité logique et vivante à la fois du sujet et de l'objet, de l'acte de penser, immédiatement et intuitivement saisi dans sa spontanéité et sa liberté absolues, et de la chose pensée, déterminée par des rapports intelligibles. Il suffirait de revenir ainsi à la vue traditionnelle du spiritualisme de tous les temps, selon laquelle l'action par excellence, c'est la pensée même, et il n'y a d'intuition immédiate que de la pensée. Le bergsonisme nous enseignerait une fois de plus l'impossibilité de concevoir toute réalité sous forme de matière, d'inertie et d'espace, et, en y découvrant de nouvelles raisons de dépasser le mécanisme, on se trouverait orienté dans le sens d'un idéalisme intégral. On en pourrait retenir la critique décisive de la pensée purement spatiale, qui sans doute déforme le réel en immobilisant en quantités inertes et discontinues l'ordre mouvant de la vie et de la conscience : mais, si l'imagination tend en effet à se représenter, par un symbolisme naturel, tous les êtres et les idées mêmes comme autant d'objets juxtaposés, c'est de l'imagination qu'il suffira, avec tous les grands philosophes, de dénoncer les étroitesses et les illusions matérialistes, sans lancer une condamnation sacrilège contre « la sainte et l'auguste pensée » : la pensée, source des rapports intelligibles, faculté de raisonnement et de dialectique, donc, essentiellement, activité, mouvement intellectuel, durée créatrice, vie rationnelle et raison vivante [1].

En quelque sens d'ailleurs que doive s'orienter, dans son évolution future, la philosophie de M. Bergson, il est manifeste que, par l'influence considérable qu'elle a exercée déjà comme par les difficultés qu'elle soulève, c'est en elle qu'atteint son apogée l'anti-intellectualisme. C'en est assez pour expliquer, en même temps que les enthousiasmes fervents des uns, les résistances obstinées de quelques autres.

1. Cf. plus bas, chap. XII, *Conclusions*.

CHAPITRE X

LE PROBLÈME MORAL

§ 1. — Lorsque la troisième République eut décrété en France l'enseignement laïque et obligatoire, elle s'était trouvée en face d'une tâche redoutable : il lui avait fallu jeter les bases d'un enseignement de la morale qui pût se passer de son point d'appui traditionnel, le dogme religieux. Des éducateurs et des penseurs d'une haute élévation d'esprit et de cœur, d'origine protestante pour la plupart, les Félix Pécaut, les Ferdinand Buisson, avaient tranché le problème par un acte de foi hardi en la conscience morale elle-même : sans aucune doctrine d'Etat, le maître enseignerait le bien et le devoir comme des évidences qui se suffisent, — chacun, après cela, restant libre de les étayer, dans son for intérieur, sur le dogme ou sur la philosophie. On déclarait s'en référer ainsi à la morale reelle de notre temps, celle que tous les honnêtes gens pratiquent ou au nom de laquelle ils jugent ; et l'on rejetait d'ailleurs toute interprétation utilitariste du fait moral, comme si chaque règle de conduite se justifiait directement devant la raison ; sous l'influence prédominante de Kant, qui s'exerçait à travers Renouvier et aussi à travers ce qui subsistait de l'éclectisme cousinien, on faisait de l'obligation envers soi-même la notion centrale de la moralité, on prêchait « la religion du devoir ».

Dans une thèse soutenue en 1882 et consacrée à *l'Intention morale*, un jeune penseur, disparu trop tôt, C. A. Vallier, avait repris le formalisme kantien dans un esprit à peu près analogue; il définissait avec fermeté une attitude morale de noblesse raidie et austère, intransigeante et un peu triste, qui se refusait à toute idée de récompense ou de bonheur et à l'espérance même de l'immortalité : la volonté pure du devoir lui apparaissait comme le principe suprême et inévitable de toute éthique, sans qu'on pût ni qu'on dût la justifier autrement que par elle-même : « Semblable aux *Deus absconditus* de Pascal, la loi morale ne se révèle qu'à ses adorateurs; elle veut être crue sans preuve,... parce que sa nature de principe suprême le comporte ainsi.... Elle est parce qu'elle est, ou plutôt parce que nous voulons qu'elle soit [1] ». Il y voyait comme le centre de ralliement de tous les honnêtes gens : « Refuge et consolation de ceux qui, ayant perdu la foi métaphysique, cherchent du moins jusqu'au jour de leur conversion à conserver intacte leur fortune morale, elle est comme un rendez-vous commun où se réunissent, pour y prendre courage, les hommes qui, avec des vues diverses sur l'essence dernière des choses et sur les palliatifs qu'il convient d'apporter aux souffrances terrestres, travaillent au salut de l'humanité... Malgré son air de paradoxe,... la morale formelle... est la philosophie et la politique qui nous divise le moins [2] ». — Ainsi se trouvait réalisée en fait quelque chose comme cette « morale indépendante » dont on avait tant discuté autrefois la possibilité. On admettait ainsi, au moment où s'organisait notre enseignement public, qu'il suffisait de s'en remettre à la bonne volonté et à la raison de chacun pour le convaincre, en chaque occurrence de la vie, de

1. *L'intention morale*, p. 24. (F. Alcan).
2. *Ibid.*, p. 192.

ce qu'il avait l'obligation de faire ou de ne pas faire. Cette situation de fait a réagi sans doute sur la manière dont la morale a été conçue de notre temps par les philosophes eux-mêmes.

Quelques-uns pourtant n'ont pas tardé à dénoncer l'insuffisance de cette attitude, et ont préconisé le retour à un point de vue plus traditionnel, — celui de l'utilitarisme par exemple, à défaut d'une doctrine religieuse. Dans deux articles retentissants[1], Victor Brochard montra avec force de combien d'éléments hétérogènes et mal coordonnés entre eux était constituée la morale éclectique, et la nôtre, qui en dérive directement ; il dénonçait le caractère mystique et irrationnel de la notion kantienne du devoir, et y opposait la conception de l'antiquité, avec son naturalisme si sain et son franc eudémonisme : la volonté universelle du bonheur, tel lui apparaissait le seul fondement intelligible de la morale. — Tout proche de lui par les conclusions, M. André Cresson a repris à son tour, comme jadis Fouillée[2], le réquisitoire contre le formalisme kantien, simple démarquage de la morale religieuse, et posé en principe que, « si une morale matérielle est possible, elle est la vraie ». Cette morale matérielle, ce ne peut être encore que celle du plus grand bonheur, conçu comme extinction du désir par sa satisfaction mesurée ; en refusant d'y revenir, en s'obstinant dans un « moralisme » intenable, la pensée contemporaine se condamne à fluctuer sans cesse entre la religion et la science, sans satisfaire aux exigences logiques ni de l'une ni de l'autre : et là est la source du grand « malaise » dont elle souffre[3]. — D'un point de vue tout opposé, et avec des

1. Dans la *Revue Philosophique : la Morale ancienne et la Morale moderne* (janv. 1901) ; *la Morale éclectique* (fév. 1902).

2. Dans sa *Critique des systèmes de Morale contemporains.*

3. A. Cresson : *la Morale de Kant*, 1 vol. in-16, (F. Alcan), 1902 ; *La*

préoccupations strictement pédagogiques, M. Delvolvé, un peu plus tard[1], condamnera à son tour, comme fatalement inefficace, un enseignement moral qui manque d'unité vivante, qui ne s'adresse qu'à l'esprit et n'atteint pas le cœur, et n'échauffe pas ses préceptes séparés et abstraits au commun foyer d'une croyance centrale : telle est au contraire l'idée du Dieu omniprésent dans la morale religieuse. C'est franchement à l'impuissance d'une éthique à laquelle manque l'idée de Dieu que conclut enfin M. Paul Bureau dans sa sévère critique des doctrines et des mœurs contemporaines : *La crise morale des temps nouveaux* (1907).

Ainsi, parti en quelque sorte du moralisme pur et de Kant, notre temps n'a pas semblé longtemps y trouver son assiette et son repos. Seulement, il ne suffisait pas de battre en brèche la doctrine de l'impératif catégorique : quelle que puisse être la part de vérité que contiennent ces critiques, elles ne représentent pas les plus originales directions de la pensée contemporaine en matière de morale. C'est moins encore les conditions de son efficacité pratique que celles de la possibilité même et de l'intelligibilité de la morale qui vont être soumises à un examen sévère. L'espérance de lui trouver un fondement métaphysique inébranlable s'est évanouie graduellement; et si, sous l'influence de l'enseignement de Jules Lachelier à l'École Normale, quelques tentatives de morale métaphysique se produisent encore au début de la période que nous étudions[2], c'est un fait bien significatif que deux des

Morale de la raison théorique, 1 vol. in-8°, 1903; *Le malaise de la pensée philosophique*, 1 vol. in-16, (F. Alcan), 1905.

1. *Rationalisme et tradition, recherche des conditions d'efficacité d'une morale laïque*, 1 vol. in-16, (F. Alcan), 1911.

2. Entre autres, outre l'*Intention Morale* de Vallier, que nous avons citée déjà, la thèse de M. G. Lefèvre, *Obligation morale et idéalisme* (1894) (F. Alcan), Chabot, *Nature et Moralité* (1877) et Leclère, *La Morale rationnelle* et *Essai critique sur le droit d'affirmer*, 1901. (F. Alcan).

penseurs qui s'y étaient d'abord essayé avec le plus de virtuosité et de subtilité, M. Lévy-Bruhl et Frédéric Rauh [1], n'ont pas tardé à désavouer leurs premiers essais, et à se montrer les plus impatients de trouver à la pensée morale, en tournant le dos aux méthodes classiques, des voies entièrement nouvelles. — D'autre part, les principes fondamentaux du naturalisme et de l'empirisme en cette matière, les idées d'utilité et de bonheur, ne paraissent plus désormais capables de fonder une théorie acceptable de la conduite, quoi que pût en penser encore Brochard; on ne peut plus guère les considérer, en effet, comme des idées claires et qui se suffisent à elles-mêmes : la notion d'utilité ne désigne rien de plus, en somme, que tout ce qui sert à atteindre une fin quelconque, sans pouvoir constituer par elle-même une fin spéciale; et le bonheur n'est que l'idée de la satisfaction de nos tendances dans leur ensemble, et non une tendance suprême ou fondamentale parmi toutes les autres. Quant à l'hétérogénéité logique des idées ou des règles morales, on ne la conteste plus, mais loin de s'en scandaliser, on est tenté de la considérer comme inévitable, comme naturelle, et d'y voir une des données mêmes du problème pratique tel qu'il convient désormais de le poser. Nous avons vu déjà ce que devient la morale dans la conception d'ensemble des purs sociologues; chez eux comme en dehors de leur groupe, de plus en plus fréquemment elle est conçue comme une discipline indépendante, dont il s'agit seulement de constater et d'analyser les caractères propres. Dès lors, le problème qui se pose est double : d'une part, peut-on encore chercher les fondements de la morale dans la conscience individuelle? Ne doit-elle pas être considérée plutôt comme un phénomène essentiellement social ? — Et

1. Fr. Rauh, *Essai sur le Fondement métaphysique de la Morale*, thèse, 1891 ; Lévy-Bruhl, *L'idée de responsabilité*, thèse, 1883.

d'autre part, et si l'on serre de plus près encore le problème, comment faut-il concevoir les rapports de l'idée de morale et de l'idée de science ?

§ 2. — Car, à se contenter même d'interroger le sens du mot, toute morale semble à vrai dire impliquer la distinction et l'opposition du fait et du droit, du réel et de l'idéal ; en tout état de cause, elle apparaît comme une science des règles, des normes, ou, selon la terminologie de Wundt, une « science normative ». Mais comment l'entendre? Comment une science normative est-elle possible? N'y a-t-il pas, entre l'idée de science et l'idée de norme, une contradiction véritable? La science, connaissance explicative de *ce qui est*, suppose des faits, du donné, elle veut en dégager les lois de conditionnement mutuel ou de consécution nécessaire ; elle ne regarde pas proprement l'avenir, mais le passé ou le présent seuls : comment pourrait-elle donc fixer un idéal, imposer un devoir, donner des règles ? Elle peut tout au plus, semble-il, considérer l'idéal lui-même comme un simple fait, en substituant à la notion d'obligation ou de devoir celle de nécessité, en ne posant plus la règle ou en ne commandant plus au nom de la loi, mais en se contentant d'en prévoir l'accomplissement ou l'échec fatals ; c'est-à-dire encore qu'elle ne peut traiter l'avenir que comme conséquence inévitable, prolongement ou répétition, au moins partielle, du passé ; elle ne peut être que déterministe : mais constituera-t-elle encore, ainsi conçue, une éthique? Telle est la crise inévitable de l'idée de morale théorique dans la pensée contemporaine.

A vrai dire, les premiers symptômes de cette incompatibilité entre les notions de science et de moralité remontent loin ; seulement le conflit était demeuré latent et se dissimulait, plutôt qu'il ne se déclarait, au cours du XIX[e] siècle, dans les diverses tentatives de morales scientifiques. Le premier

caractère de la spéculation morale de notre temps est d'arriver peu à peu à se rendre pleinement compte de la difficulté. — L'empirisme psychologique des associationistes et des utilitaristes, par exemple, avait été à coup sûr d'inspiration scientifique; par la loi du transfert ou de l'hétérogénéité des fins, ils avaient bien prétendu expliquer la formation des règles éthiques. Pour eux, l'homme va nécessairement dans le sens du plus grand bonheur aperçu ; seulement, des associations d'idées plus ou moins anciennes, socialement sanctionnées et devenues irrésistibles, lui imposent certaines conceptions du bonheur, certaines préférences; et ainsi un progrès moral devient possible, qu'on peut prévoir sans chance d'erreur, ou dont on peut à l'avance déterminer le sens, quitte à le favoriser ou à le hâter par des mesures diverses, pédagogiques, juridiques ou politiques : il se manifestera par le dévouement croissant de l'individu à la collectivité, par l'habitude de ne se compter que pour un dans le calcul du plus grand bonheur général. — Mais l'esprit d'une telle doctrine restait encore équivoque. De prétention scientifique par le caractère positif et expérimental attribué aux associations psychologiques d'idées ou de sentiments qu'on analysait, et encore par le caractère de fait observé et constaté comme universel qu'on attribuait à la tendance primitive au bonheur — elle se présentait pourtant encore, d'autre part, comme une morale au sens traditionnel, c'est-à-dire comme une théorie de la conduite qui se donnait comme la plus raisonnable, se proposait à l'acceptation des hommes, et au nom de laquelle on blâmait ou l'on approuvait, on conseillait, on appréciait. Sans compter que, fondée sur une certaine conception de la nature humaine en général, elle aboutissait à un idéal unique et commun de la conduite ; elle avait encore quelque chose d'absolu.

Chez Spencer, sans doute, le caractère positif et scientifique de la conception s'était accusé, au détriment de son aspect proprement normatif, mais sans que celui-ci fût franchement abandonné. L'idée s'était précisée, au point de vue psychologique, d'une évolution nécessaire et constante des sentiments moraux; et, par suite, d'une *prévision* possible du terme de cette évolution : lorsque l'altruisme sera devenu, dans l'humanité, un instinct, il n'aura plus aucun caractère obligatoire ; le devoir n'est donc qu'une sorte d'accident psychologique, relatif à une phase intermédiaire de l'évolution. Et de même, au point de vue sociologique, une prévision était possible de l'évolution des sociétés qui, de militaires, prendront infailliblement la forme industrielle. — Mais, d'autre part, cette évolution était pourtant encore conçue comme globale et commune à l'humanité entière, et ainsi la morale gardait un caractère universel et absolu; en outre, le sens de l'évolution pouvant être déterminé une fois pour toutes, il semblait pouvoir servir encore à apprécier les actes, selon qu'ils semblaient favoriser le mouvement universel ou le contredire; par une contradiction peut-être, mais secrète et inaperçue, la morale semblait encore définir un idéal, et, en son nom, rester capable de juger.

A vrai dire, aujourd'hui encore c'est là l'attitude persistante des morales à base biologique. A la lumière de la science positive, on croit pouvoir déterminer qu'un certain caractère biologique doit assurer fatalement le triomphe, soit des individus, soit des races ou des peuples qui le présentent ; ce caractère sert dès lors de critère pour discerner ce qui est normal, ce qui va dans le sens de l'évolution, ce qui, par suite, doit être approuvé ou condamné parmi les actions humaines ; et il permet enfin de déduire les règles d'un art de bien vivre, en entendant par là l'art de s'assurer, dans toute la mesure possible, les conditions

de vie les plus naturelles, les plus favorables, les plus conformes aux exigences de l'évolution. Ainsi Guyau ou Nietzsche avaient cherché dans l'intensité même de la vie le critérium satisfaisant de la conduite; ainsi, dans l'anthroposociologie allemande, plus ou moins inspirée des paradoxes du comte de Gobineau, ou dans la transposition qu'en a tentée chez nous M. Vacher de Lapouge avec son livre sur les *Sélections sociales*, la concurrence entre races et entre classes sociales et la sélection qui en résulte, apparaissent comme les lois suprêmes de la vie humaine ; il est facile d'en déduire certaines conséquences pratiques, par exemple l'apologie de la force et de la guerre, de l'aristocratie et des régimes d'autorité, ou la condamnation méprisante du mouvement comme des doctrines démocratiques, et la « panmixie » universelle et dégradante, la sélection à rebours, qui ne saurait manquer d'en résulter.

Du même esprit semble également inspirée une tentative plus récente encore : celle du docteur Metchnikoff, dans ses curieuses *Études sur la nature humaine* [1] (1903). Tout être vivant tend à s'adapter à son milieu; mais, au cours de l'évolution des espèces, cette adaptation est rarement parfaite; elle n'est jamais qu'une réussite précaire et plus ou moins approximative; de là, dans la plupart des espèces, et dans l'humanité en particulier, autant de « désharmonies » peut-être que la vieille philosophie des « causes finales » croyait y découvrir d'harmonies; et de là encore la souffrance, la maladie, la vieillesse et la mort. La morale, ou l'art de bien vivre, simple prolongement de la médecine, a dès lors pour tâche de compléter ou de corriger l'œuvre imparfaite de l'évolution, de réaliser entre l'homme et son milieu une adaptation et une harmonie plus entières; on peut d'ailleurs tout attendre d'un tel art, sans excepter

1. Suivies d'un second volume : *Essais optimistes*.

même la prolongation de la vie, ou la guérison de cette maladie qu'est la vieillesse, et par là même le bonheur.

Il est inutile de souligner le caractère arbitraire de ces doctrines, la fragilité de leurs bases scientifiques, la méconnaissance déconcertante dont elles témoignent de la complexité du problème moral; ou encore le sophisme qu'elles commettent en étendant, telles quelles, à l'humanité les lois qu'elles croient discerner dans la matière vivante, en faisant abstraction simplement de tout ce que nous appelons réflexion, raison et volonté. — Mais ce qu'il nous suffit de remarquer ici c'est que la morale n'y saurait plus être qu'un art subordonné à des fins qu'il ne lui appartient ni de poser ni de justifier. Toutes ces doctrines à base biologique supposent la *volonté* de vivre le plus possible, ou le mieux possible : mais cette volonté même est déjà une marque, la première marque de la santé; le signe décisif de la dégénérescence, c'est l'atonie, l'affaissement du vouloir-vivre ou de l'instinct de lutte ; et cela est sans remède. Toute morale biologique commande et enseigne l'art de vivre en bonne santé, pour qui le veut : mais c'est la bonne santé seule qui donne ce vouloir primitif. — D'autre part, en même temps qu'elle cesse d'être impérative, la morale semble cesser logiquement ici d'être universelle : le « bien vivre », intensément, ou victorieusement, ou hygiéniquement, ne semble plus pouvoir être conçu comme d'un seul type; il doit varier avec chaque espèce ; bien plus, le bien et le mal ne peuvent plus se définir que par rapport à toute la diversité des circonstances auxquelles l'être peut avoir à s'adapter, ou dont il peut enrichir sa volonté de vivre, ou contre lesquelles il peut exercer son énergie de lutte vitale. Les règles éthiques ne peuvent plus apparaître que relatives.

Ainsi ces doctrines, par cela seul déjà qu'elles se récla-

maient de la science, aboutissaient peut-être logiquement à rendre vaine la morale comme système de normes, de commandements ou de défenses ; elle ne comportaient plus sans doute qu'un ensemble de constatations ou de prévisions : mais on ne s'en avisait pas clairement. Notre temps s'en aperçoit enfin. Aussi ne s'agira-t-il plus désormais, comme dans la génération précédente, de constituer une morale scientifique, c'est-à-dire déduite des données de la science sur la nature ou sur l'homme, mais bien de constituer une *science de la morale*, c'est-à-dire une étude spéciale, qui prendrait les faits moraux comme ses données propres [1].

Après cela, cette discipline spécifique à son tour pourra être entendue de trois façons différentes au moins, selon qu'on la concevra, ou non, comme constituant une science proprement dite : ou bien on y verra un ensemble de faits exactement déterminés et explicables intégralement du point de vue des causes efficientes, par les conditions sociales où ils se produisent : et c'est la thèse de l'école sociologique ; ou bien on les concevra comme des certitudes d'ordre extra-scientifiques, des révélations que nous devons à la vie même et à l'action : et ce sera l'attitude de l'intuitionisme pur; ou bien enfin, on y cherchera des affirmations de la raison, conçue non plus seulement comme explicative, mais comme constructive, et appliquant aux données de l'expérience humaine et sociale ses propres exigences de cohérence et d'intelligibilité : et c'est ce qu'on pourra appeler le point de vue rationaliste pur en morale. C'est dans ces trois directions que semblent diverger les penseurs contemporains, et nous y avons suivi déjà quelques-uns d'entre eux.

1. Cf. Durkheim, *Division du travail social*, préface de la 1re éd., p. 35.

*
* *

§ 3. — Nous avons vu [1] comment, dans l'école sociologique, avec Durkheim et surtout avec M. Lévy-Bruhl, la morale est bien encore certes un système de règles, mais de règles dans lesquelles le savant ne peut voir que des faits, qu'il lui appartient d'analyser et d'expliquer comme tels, c'est-à-dire sociologiquement. Les deux éléments de l'ancienne notion de morale scientifique sont dissociés nettement. Toute science est théorique, mais comme telle elle ne saurait être pratique ni agissante : elle n'a d'autre but que de comprendre, il ne lui appartient ni d'approuver ni de condamner. Toute morale au contraire est chose d'action et de pratique. Il y aura donc une science des mœurs, d'une part, partie intégrante de la sociologie, de fin purement spéculative; et, d'autre part, dans un autre plan, une morale pratique, c'est-à-dire un ensemble de commandements et d'interdictions, fruit de l'éducation, de la tradition, des conditions sociales, devenue comme instinctive et sentimentale, qui n'aura, en tant que morale et que pratique, rien à voir avec la théorie et rien à voir avec la science.

Il suit de là, d'abord, que la morale ne peut être ni construite ni déduite, ni inventée ni découverte : elle existe en fait, elle est une « chose », une réalité sociale, elle est toujours tout ce qu'elle devait être dans les conditions sociologiques où elle s'est formée. En outre, elle est relative à ces conditions mêmes, et variable avec elles : la science théorique des mœurs ne peut aboutir qu'à des vérités multiples et limitées, et avec elle se dissipe la grande illusion d'une nature humaine, unique et constante, partout identique à soi; les règles morales, produits de l'histoire, seront nécessairement diverses selon les temps et les lieux, bien

1 Voir plus haut, ch. V.

que toujours conçues, dans chaque société donnée, comme impératives et catégoriques.

La science des mœurs, après cela, peut bien réagir en quelque mesure sur la conduite : en tant qu'elle nous découvre de quelles causes dérivent tels ou tels phénomènes sociaux, elle peut nous enseigner par là même les moyens de les provoquer, de les détourner ou de les modifier; mais cet art moral n'a qu'une portée limitée et subordonnée; il ne saurait nous apprendre ce qu'il faut vouloir, ni nous fournir des fins. — Pour la première fois, il est ainsi déclaré nettement que toute morale théorique est absurde, qu'il n'y a pas de théorie du bien.

Vers cette attitude générale, au moins dans ce qu'elle a de négatif, des penseurs des origines ou des tendances les plus diverses paraissent converger, et le sentimentalisme semble s'orienter dans le même sens que le sociologisme. Henri Poincaré, dans une conférence pleine d'idées, s'en est expliqué avec ingéniosité : si un hiatus subsiste inévitablement entre la morale et la science, la raison en est en quelque sorte toute grammaticale, puisque les principes de la science ne peuvent être qu'à l'indicatif, et que le dialecticien le plus subtil ne pourra donc en tirer une conclusion à l'impératif [1]. L'action morale est affaire de sentiment et non de démonstration, et aussi bien les théories

1. Sous cette forme d'une simplicité originale et frappante, Henri Poincaré ne fait en somme que retrouver la conception kantienne, l'impératif catégorique; il s'aperçoit que la marque propre des propositions morales, ce n'est pas de s'appliquer à l'avenir, c'est-à-dire de se formuler au futur, mais de s'y appliquer avec un caractère d'obligation inconditionnelle. — Mais il ne fait aucun effort pour en rendre compte : car l'instinct ou le sentiment à leur tour, s'ils poussent ou attirent, peuvent-ils commander? Au contraire, déjà dans l'ordre théorique, en tant qu'elle pose d'avance les conditions de la pensée démonstrative ou inversement de la contradiction, la raison, elle, semble toujours envelopper cet élément d'obligation, et au fait pur opposer une nécessité de droit.

l'influencent peu : « l'instinct est plus fort que toutes les métaphysiques » ; il ne faut pas s'exagérer « l'influence de théories à fleur de peau, d'abstractions qui nous resteront toujours extérieures », fût-ce même la notion de l'universel déterminisme : « Quand des passions, les unes généreuses, les autres basses, se disputent notre conscience, de quel poids auprès d'adversaires si puissantes, peut peser la distinction métaphysique du contingent et du nécessaire [1] ? »

De même, M. Jules de Gaultier proclame « la dépendance de la morale et l'indépendance des mœurs » : pour lui, si les conceptions morales sont sous la dépendance des conditions sociales, la conduite est d'autre part indépendante de toute conception générale de la raison, affaire, non de démonstration, mais d'affirmation plus ou moins énergique, de croyance ou de séduction, en un seul mot de volonté. Ainsi la conduite dans son ensemble apparaît logiquement contingente et socialement déterminée. Nous avons vu déjà que, pour lui, la racine de l'existence est une sorte de vouloir vivre arbitraire et fantasque, qui seul désire et veut, qui seul pose des fins, et par là même réalise ce monde de l'expérience, dont ensuite la philosophie et la science, sans autre but que la joie de le comprendre et de le contempler, s'efforceront de présenter une conception intelligible. Il ne faut donc pas attendre de la philosophie « une règle pour agir » ; il faut renoncer à constituer un système de vie cohérent, il faut réagir contre « le vœu de rationalisme et de systématisation universels que l'instinct théologique a légué à la spéculation philosophique », il faut « mettre en évidence la part d'arbitraire, d'aléa, d'incalculable et d'illogique qui est inhérente à l'existence et la préserve de sa fin », il faut reconnaître le rôle décisif, en matière de conceptions morales,

1. *Dernières pensées*, *la Morale et la Science*, p. 225, 244, 246.

du créateur de valeurs, du héros à la Carlyle ou du surhomme nietzschéen; distinctes de « la philosophie comme science du savoir », les diverses philosophies morales formulent seulement « l'expression passionnée d'une sensibilité [1] ». — Attitude en apparence très nette, mais qui consiste peut-être à méconnaître la question même : car, si le fond de cette doctrine est l'hétérogénéité et le conflit entre deux instincts, l'instinct d'existence (dont le besoin de croire est un prolongement) et l'instinct de connaissance, comment se pourrait-il que l'un ne réagît pas sur l'autre? Or, c'est à ce moment, et à ce moment seulement, que le problème moral se pose; l'homme raisonnable se demande alors inévitablement comment il doit raisonnablement agir. Jusque-là, il peut y avoir des mœurs (tendances, habitudes, imitation, coutume), alors seulement il peut y avoir une éthique.

Quoi qu'il en soit, il y là un courant de pensée très caractérisé et puissant; et nous avons vu déjà la philosophie de l'intuition et tous les bergsoniens conclure de même sur ce point. Aucune spéculation sur les fins de la conduite ne saurait avoir ni valeur théorique, ni efficacité réelle; dans l'action et par l'action l'homme découvre, en s'y efforçant, son idéal de vie, sa volonté profonde et sa loi.



§ 4 — L'antinomie ainsi découverte entre les notions de science et de moralité, tout l'effort le plus original de la pensée contemporaine tend à en concilier les termes contradictoires, c'est-à-dire, au fond, à retrouver et à déterminer le rôle de la raison en morale.

1. *Les deux erreurs de la métaphysique*, in *Rev. philosophique*, fév. 1909, p. 141.

Dans ses vigoureuses *Etudes de morale positive*[1], M. Gustave Belot s'y est essayé. Il s'élève d'abord contre la conception simpliste et unilatérale des sociologues : n'y a-t-il pas contradiction à prétendre maintenir, comme obligatoires et impératives, des règles morales que, d'autre part, en tant que savant, on déclarera relatives à des conditions sociales particulières et changeantes, que souvent même on estimera survivre aux causes historiques qui leur ont donné naissance ? Peut-on méconnaître, lorsqu'il s'agit d'actes volontaires, le rôle de l'idée réfléchie et de la fin consciente qu'on se propose en agissant ? Il suit de là que les lois sociales sont de telle nature qu'il suffirait qu'on les connût pour s'efforcer d'en modifier ou d'en éviter certains effets, et pour que, par cela seul, elles ne fussent plus vérifiées à l'avenir et cessassent d'être exactes. « Si nous avions prévu à temps nos désastres de 1870, nous ne les aurions pas subis, parce que notre politique, notre diplomatie... eussent été modifiées par cette prévision même. Elle serait devenue fausse, si on l'avait connue comme vraie[2] ». Dès lors, le rôle de la science en matière morale se précise, mais se limite du même coup : la connaissance des lois de la nature humaine et sociale peut donner lieu à une technique morale, c'est-à-dire à un art d'agir de manière à atteindre tel ou tel but, en adaptant les moyens appropriés à une fin posée d'avance. Dans la détermination comme dans l'application de cette technique, l'attitude de l'honnête homme sera identique à celle du savant qui veut connaître la vérité objective, elle supposera avant tout impartialité et sincérité, esprit critique et libre examen ; on pourra donc démontrer rationnellement ou scientifiquement à tel individu qu'il a tort d'agir de telle ou telle façon

1. 1 vol. in-8°, F. Alcan, 1907.
2. *Etudes de morale positive*, p. 125.

s'il veut atteindre tel ou tel résultat, lorsque les conséquences de ses actes, à les bien calculer, doivent le lui faire manquer. Mais après cela, les fins mêmes que nous poursuivons, ces fins que nous devons nous définir à nous-même de bonne foi et avec pleine conscience, ces fins ne sauraient être du ressort de la science : à leur propos, la question de vérité ou d'erreur n'a, au fond, aucun sens ; elles ne peuvent être que choisies, posées ou proposées par des actes de volonté pure : « on ne peut pas faire vouloir les gens malgré eux » ; pour peu qu'une fin me fasse agir, cela ne signifie rien de demander si elle est ou non la fin légitime, la vraie fin de ma conduite ; elle sera ma vraie fin, si je la veux, si je l'accepte pour telle ; en définitive, il y aura une règle de conduite, « si l'homme veut qu'il y en ait une [1] » : « il n'y a pas de science des fins ».

Pourtant cet élément d'arbitraire ou d'irrationalisme final est singulièrement atténué, chez M. Belot, par une importante remarque, qui constitue la partie positive de sa doctrine. D'une part, une induction historique, appuyée sur l'analyse des croyances morales du passé aussi bien que du temps présent, l'amène à admettre que, partout et toujours, ce que l'on a appelé *moral*, ce que l'on a commandé et sanctionné, ce sont les manières d'agir favorables à l'intérêt général, favorables à la société : dès lors, le caractère spécifique et l'essence même de la moralité, ne serait-ce pas peut-être l'utilité sociale ? — Cette vue historique, tout hypothétique jusque-là, peut être, d'autre part, l'objet d'une sorte de démonstration directe : car, il est possible d'établir que l'homme ne peut vivre qu'en société, sous les conditions de la solidarité sociale : il devra reconnaître en conséquence que, quelque fin qu'il se propose comme individu, il ne pourra l'atteindre qu'en mettant en jeu des moyens sociaux, et grâce à la société.

1. *Études de morale positive*, p. 35.

La société apparaît ainsi comme le moyen commun de toutes les fins humaines, quelles qu'elles puissent être : « dès qu'on veut quelque chose, on veut en principe la société [1] ». Il s'ensuit que l'intérêt social est bien une fin universelle et nécessaire, s'il n'est pas la fin dernière, de toute activité raisonnable : il sera donc, par là même, l'objet nécessaire et universel de la moralité [2].

§ 5. — Très voisine par ses conclusions positives, très différente d'accent et d'allure, est la philosophie morale de Frédéric Rauh [3]. D'où viennent ces fins dernières qui, en dehors de l'utilité générale, ne sauraient se justifier ni se prouver, M. Belot ne le précise pas ; Rauh, pas davantage : mais il s'attache à définir une méthode pour les découvrir ; bien plus, la morale tout entière se réduit au fond, pour lui, à cette méthode même : et nous retrouvons ici des vues analogues à celles que l'auteur avait soutenues déjà dans ses études psychologiques sur les sentiments. Ame ardente, esprit inquiet, épris de sincérité intellectuelle presque jusqu'au scrupule, Rauh, se défie avant tout des démonstrations abstraites et de la duperie des systèmes, après avoir débuté par en esquisser un, et des plus subtils ; il condamne donc toutes les philosophies morales, aussi bien empiriques et scientifiques que métaphysiques. Selon lui, les prétendus principes démontrés ou démontrables de la conduite varient suivant les temps et les lieux, et varient encore de sens lors même que les formules ont l'air d'en rester momentanément constantes. Aussi bien, ils

1. *Ibid.*, p. 505 sqq.

2. *Les Etudes de Morale positive* contiennent en outre plusieurs études spéciales extrêmement ingénieuses, pénétrantes, riches en aperçus originaux : *la Véracité*, *le Suicide, Justice et Socialisme, Charité et sélection, le Luxe.*

3. 1861-1909. — *L'expérience morale*, 1 vol. (F. Alcan), 1903. — *Études de Morale*, recueillies et publiées par ses élèves, 1 vol. (F. Alcan), 1911.

sont toujours si généraux et vagues, qu'ils ne nous donnent aucune direction précise pour aucune circonstance de la vie; ou qu'inversement, avec un peu de dextérité dialectique, on peut y rattacher et en tirer, par une déduction toute spécieuse, n'importe quelle règle pratique qu'il nous plaira et que nous aurons adoptée par avance. Dès lors, « toute croyance qui paraîtra n'avoir été acceptée que comme une conséquence logique d'un système plus général est par là même suspecte[1] ». Il faut « chercher la certitude dans une adaptation immédiate au réel, au lieu de la déduire d'idéologies abstraites[2] ». « Sont donc disqualifiés, comme maîtres de la vie, tous les déductifs, tous les fabricateurs de systèmes, tous ceux qui cherchent la croyance hors d'elle-même. L'honnête homme veut l'évidence actuelle, celle qui jaillit de la chose même : *praesens evidentia*[3] ».

Par là Rauh se sépare donc de l'école sociologique : si énorme que soit le rôle de la société dans la détermination des règles de la conduite, la décision morale est une œuvre toute personnelle, qui a pour théâtre la conscience de l'individu; l'honnête homme n'est jamais passif ni n'obéit à la règle sociale comme telle; la moralité est invention parfois, et parfois révolte, à tout le moins initiative morale; « la règle morale essentielle, c'est de chercher *sa* formule de vie[4] ». Elle demande à l'ordre social lui-même ou à la tradition ses titres naturels, et voudrait « faire participer de la force de la raison en général la raison sociale ». Le sentiment du devoir, qui n'est peut-être pas d'ailleurs le tout de la moralité, n'est nullement, en tout cas, simple obéissance à la volonté collective,

1. *L'expérience morale*, p. 41.
2. *Ibid*, p. 235.
3. *Ibid.*, p. 65.
4. *Ibid.*, p. 189.

il naît avec la réflexion ; nier cela, ce serait « prétendre que l'homme est toujours à l'état de spontanéité pure, de nature [1]. » Le plus souvent, la société agit comme un frein, non comme un stimulant de la pensée morale : « l'intérêt social n'est pas la mesure, mais la limite de l'idéal social ».

Ainsi, Rauh peut sembler parfois se rapprocher d'une manière frappante des philosophes de l'intuition ; mais d'eux aussi il se sépare radicalement par ce qui reste d'intimement rationaliste dans son attitude : « notre vrai guide n'est ni l'instinct, ni une pensée transcendante : c'est la réflexion sur l'instinct [2] », affirme-t-il. « Ce n'est pas l'intuition pure, c'est l'idée expérimentale qu'il faut opposer à l'idée métaphysique et autonome ou au concept scolastique [3] ». Il s'agit, en somme, pour agir moralement, de découvrir en soi des sentiments raisonnés, c'est-à-dire capables de supporter l'épreuve d'un examen de conscience rigoureux : il s'agit de laisser parler en soi la raison expérimentale, « l'expérience morale ».

Qu'est-ce à dire, en effet, sinon qu'il y a place ici pour une expérience *sui generis*, analogue, mais irréductible à celle du savant ? « On s'entend généralement aujourd'hui sur l'indépendance de la morale [4] », déclare Rauh. « La conception caractéristique, la découverte, peut-on dire, de l'esprit moderne, c'est qu'il y a des certitudes spéciales, impossibles à déduire, qu'il n'y a pas une raison, mais des raisons, dont les procédés se révèlent par l'usage à celui seul qui les pratique [5] ». Parvenir à ces certitudes, c'est faire œuvre rationnelle, c'est appliquer la méthode expérimentale : « un sentiment ration-

1. *Ibid.*, p. 22-25.
2. *Exp. mor.*, p. 96.
3. *Études de morale*, p. 1001.
4. *L'Exp. mor.*, p. 219.
5. *Sur la position du problème du libre-arbitre*, in *Rev. de Métaph. et de Mor.*, 1904, p. 979.

nel est celui qui persiste à la suite d'une enquête expérimentale, variable avec les sentiments divers »; au fond, « la Raison même est une expérience[1] ».

En quoi va donc consister cette expérience? D'abord et avant tout, à adopter, en présence de la décision à prendre, du problème à résoudre, une attitude de pleine impartialité, de parfaite sincérité, — une « attitude impersonnelle et désintéressée », tout analogue à celle du savant dans son laboratoire : « l'honnête homme juge en sa propre cause comme en celle d'autrui : cela s'appelle être raisonnable ». Puis, il conviendra de se mettre au contact direct des faits, de faire des enquêtes, de se prêter aux grands courants de la pensée morale ou des sentiments contemporains et de les accueillir en soi : la vérité, en matière de morale comme de sciences, n'est pas abstraite ni nécessairement générale : c'est une expérience-type; une induction, c'est la loi lue dans une expérience; « prévoir un fait est l'acte d'une raison aussi bien que poser un principe. » Et par là même elle ne saurait être érudite, historique, rétrospective : « étudier l'histoire et la vivre se contrarient... Il n'y a de morale sérieuse que celle qui prétend à être contemporaine; la matière de la réflexion morale, c'est le journal, la rue, la vie, la bataille au jour le jour. Celui-là seul est homme qui vit la vie de son temps[2] ». — Par là se définissent enfin des compétences et des incompétences morales : « toute pensée morale qui ne naît pas directement au contact de la réalité ou du milieu qu'elle concerne, ne compte pas. Celui qui n'agit pas, ou ne s'est pas mis à l'école de celui qui agit, ne pense pas. L'homme compétent en morale est celui qui, imprégné de l'esprit général d'un temps, réalise cet esprit dans les diffé-

1. *Ibid.*, p. 984, 997.
2. *Exp. Mor.* p. 138, 226, 237.

rents domaines de l'action. Il faut consulter dans chaque ordre... celui qui pense dans cet ordre. » Et ce sera rarement un savant, un théoricien : « le créateur de vie n'écrit guère. Un Socrate, un Jésus, se contentent de vivre leur pensée[1]. »

A quoi nous mènera la méthode de recherche et de pensée active ainsi définie ? — A déterminer en nous, à l'égard d'un certain parti à prendre, un « état irrésistible de certitude » ; à une conclusion de cette forme : « je ne puis croire autrement[2] » ; à l'affirmation enfin d'une valeur incommensurable, d'une préférence idéale et invincible. Et, de ce point de vue, « ce qu'on appelle les vérités du cœur ne se distinguent plus des vérités rationnelles », du moment qu'elles ont subi victorieusement une telle épreuve : « doit être tenue pour un principe toute croyance qui en fait fonction ». — S'agit-il par exemple de la croyance en notre libre arbitre ? « Je ne puis qu'observer modestement les effets produits sur ma conscience par la constatation des degrés du déterminisme, et laisser ma foi en moi-même se glisser dans les interstices que celui-ci lui laisse[3] ». — Si ce caractère irrésistible d'une croyance éprouvée est ce qui constitue, selon Rauh, le sentiment de la rationalité même, c'est qu'il constitue la constatation d'une sorte de réalité morale objective, impersonnelle, indépendante de mon caprice ou de mon intérêt : « le sentiment de rationalité est le même quand j'affirme un devoir d'humanité et la loi de l'attraction... ce devoir s'impose comme une vérité, aussi bien que les lois mêmes de la nature[4] » ; « considérons la conscience en elle-même : c'est bien le même sentiment qui se

1. *Ibid.*, p. 76, 77, 81

2. *Ibid.*, p. 52, 63. Cf. *Études de Mor.*, p. 381, sqq.

3. *Sur la position du problème du libre arbitre. Rev. de Métaph. et de Mor.*, 1904, p. 981.

4. *Exp. Mor.*, p. 49.

produit en nous : dans les deux cas un arrêt de notre conscience, un état de certitude intérieure. » Certitude théorique et certitude pratique sont, au fond, de même nature ; la pensée morale, comme la connaissance physique, porte au même titre sur un donné. — Mais, encore un coup, on ne doit nullement entendre par là que les vérités morales se rattacheraient aux vérités cosmiques : « aujourd'hui on a une tendance toute contraire : on sépare complètement[1] » les unes des autres ; ce que l'on veut dire, c'est que le critérium interne, l'état de certitude, est, dans les deux cas, analogue et équivalent. Et c'est moins, en réalité, la conscience d'une contrainte morale ou d'un devoir, sentiment plus rare et intermittent que les disciples de Kant ne le croient, qu'un état de spontanéité, de passion ou d'exaltation : « il s'agit de savoir, non *ce que je dois*, mais *ce que je veux* en définitive plus que tout au monde, quand je me place dans une attitude impersonnelle. Une conscience morale n'aboutit pas à la formule : je dois faire ceci, mais à la formule : ceci est à faire[2] ». — Ainsi, la morale est vraiment une discipline indépendante, fondée sur l'expérience pure, et sur une expérience spécifique ; elle n'a pas besoin de justification étrangère : « un principe cesse d'être une fin en soi lorsqu'on commence à le justifier[3]. » « Seul, l'honnête homme affirme et organise des préférences idéales, terme et résultat d'une épreuve méthodiquement conduite, d'une expérience intérieure ». En dernière analyse, « la morale est la science des fins, la science de ce que la raison veut invinciblement, la science de l'ordre idéal de la vie[4] ». —

Une fois définie cette conception de la morale comme

1. *Ét. de Mor.*, p. 385.
2. *Exp. Mor.*, p. 23.
3. *Ibid.*, p. 162.
4. *Ibid.*, p. 16.

méthode d'expérience rationnelle, Rauh a cherché d'en faire l'application à deux des idées les plus agissantes de notre temps, l'idée de patrie et l'idée de justice, et ce fut l'objet de cours dont, après sa mort prématurée, ses élèves ont pieusement publié les notes et les fragments.

Tel fut ce curieux et noble effort pour faire leur place, sans renoncer à aucune, aux diverses tendances où incline la pensée contemporaine : nulle part la défiance des systèmes et de la pensée abstraite n'est poussée plus loin, et nulle part pourtant un certain besoin de rationalité ne subsiste plus vivace ; nulle part, on ne frôle de plus près le sentimentalisme ou l'intuitionisme pur, tout en refusant de s'y abîmer. Car, il est trop clair que cette série de certitudes morales, juxtaposées et hétérogènes, qui sont incapables et n'éprouvent même pas le besoin de se justifier, ou de donner leurs raisons, ou de se coordonner logiquement entre elles, semblent bien proches de l'intuition pure et extra-rationnelle. D'autant plus qu'elles seront vraisemblablement variables avec les époques : « il n'est pas nécessaire que la pensée morale soit toujours la même, nous dit Rauh : on conçoit une succession d'idées fixes ; telle est la pensée humaine[1] ». Il est vrai que c'est en effet sur ce type qu'il tendait à concevoir la pensée spéculative elle-même, comme « une expérience pure », et telle était la conclusion où nous acheminait un mémoire qui est sans doute une des dernières choses qu'il ait écrites[2]. « La pensée elle-même, est-il dit dans les *Études* posthumes, nous apparaît comme étant une expérience : les vérités intellectuelles s'imposent à un moment donné, comme les faits, et peuvent, comme eux, changer d'un moment à l'autre... Dans l'ordre moral aussi bien

1. *Exp. Mor.*, p. 139.

2. *L'idée d'expérience*, in *Rev. de Métaph. et de Mor.*, nov. 1908, p. 871 sqq.

que dans l'ordre scientifique, la raison moderne se présente, suivant le mot que Blanqui appliquait à la société, comme une anarchie organisée[1] ». — On peut penser, malgré tout, que l'élément anarchique garde une importance prépondérante dans cette doctrine, et menace sans cesse de tout envahir ; l'élément rationnel s'y réduit à des exigences méthodologiques : impartialité, examen désintéressé, enquêtes, compétence : mais, si ces exigences ne permettent pas d'expliquer et de justifier les décisions de la conscience qui s'y soumet, qu'est-ce qui nous garantit qu'elles ont contribué vraiment à ces décisions, que celles-ci ne reflètent pas le tempérament, ou les prédispositions extra-rationnelles de l'individu, ou les fatalités de son milieu biologique ou social ? Et à quoi bon, dès lors, ces précautions mêmes, et cet appareil méthodologique, et ces exclusions des incompétents ? Pourquoi, après tout, l'inspiration, la force du sentiment, l'irrésistibilité de la passion, qui créent aussi des préférences invincibles, ne nous découvriraient-elles pas aussi bien le vrai moral ? Lorsque Rauh déclare que l'expérience et la certitude scientifiques n'ont pas elles-mêmes d'autres titres, il parle en pur psychologue, et non en logicien et en savant : la vérité d'une idée scientifique n'a jamais pour garantie, aux yeux de ceux qui l'adoptent, la force avec laquelle elle s'impose à la conscience, mais, semble-t-il, son contenu même : elle est un ensemble de faits, et de rapports entre les faits, et de théories qui ont une valeur logique, une valeur de cohérence et de preuve, et par là seulement s'en trouvent fondés l'impersonnalité et le caractère rationnel.

Contre le pur positivisme sociologique, Rauh et M. Belot ont restitué à la conscience individuelle son rôle et ses droits en morale ; mais ils n'ont qu'incomplètement reconnu

1. *Ét. de Mor.*, p. 486.

encore ceux de la raison. L'intellectualisme les revendiquera à leur tour.

*
* *

§ 6. — Que la morale ne puisse pas constituer un corps de vérités démontrables et cohérentes, c'est ce que même les plus fermes rationalistes tendent pourtant à admettre aujourd'hui ; nous venons de voir que ce n'est pas la morale même, mais seulement la science des mœurs qui peut être pleinement rationnelle pour l'école sociologique ; c'est la morale en tant que technique seulement, et non l'ensemble de nos fins ultimes, pour M. Belot ; ce n'est que la méthode de détermination de notre volonté morale, selon Rauh. Même pour un rationaliste intransigeant comme M. René Berthelot, la morale est conçue comme enveloppant un certain nombre d'antinomies irréductibles, celles de la charité et de la justice par exemple : la vie du saint ou du héros dépasseraient les déterminations de la raison pure[1]. Mais nulle part les résistances que rencontre tout rationalisme en morale n'apparaissent plus nettement que dans le livre récent de M. Alfred Loisy, *La Religion*[2], livre également considérable par sa haute inspiration et par l'autorité de son auteur. En dernière analyse, c'est peut-être, malgré tout, un rationalisme foncier de méthode et d'esprit qui s'y découvre, mais limité ou masqué par des préoccupations, des habitudes de langage et de pensée, voire des déclarations formelles toutes contraires, et qui sembleraient à première vue l'apparenter à l'école de l'intuition.

M. Loisy ne conçoit pas, en effet, que l'on sépare la religion

1. *Un romantisme utilitaire. Le Pragmatisme chez Nietzsche et Poincaré*, ch. VII, p. 167, sqq.

2. 1 vol., 1917. (F. Alcan). — Cf. l'étude sur ce livre de M. Belot, *l'Avenir de la religion et le mysticisme moral*, in *Revue Philosophique*, sept.-oct. 1918.

de la morale. et la nécessité d'une foi et d'une discipline religieuses doit être tenue, selon lui, comme l'enseignement incontestable de l'histoire tout entière; qu'il s'agisse donc de religion ou de morale, il dénonce l'insuffisance de toute démonstration abstraite, de tout effort purement scientifique et rationnel : « La religion n'est pas affaire de raison pure[1]... Le sentiment du devoir ne résulte pas d'un raisonnement fondé sur la seule considération des faits naturels[2] ». Le vrai fondement de l'une comme de l'autre est la foi : c'est-à-dire un sentiment, « une sorte d'instinct supérieur dont le principe profond ne se laisse pas plus définir que son ultime objet ». Ce n'est pas du monde extérieur, ni de la raison qui en découvre le mécanisme, qu'elle peut nous être suggérée : « elle a jailli du fond mystérieux de l'humanité[3] »; et sa puissance reste « le mystère de l'humanité » ; elle a sa source dans la vie et non dans la raison. D'autant plus que, si la foi provoque des croyances où elle s'exprime, elle n'en est pas dépendante, elle les rejette et les remplace périodiquement, elle les précède et leur survit. Aussi M. Loisy n'attribue-t-il qu'un rôle secondaire aux dogmes et au contenu intellectuel des religions et des morales; il estime que de tout temps la majorité des hommes ont eu peu de goût pour « les questions purement spéculatives », et il affirme que « le support immédiat de notre vie morale ne peut plus être dans une idée générale de l'univers, de quelque nom qu'on revête cette idée[4] ».

Mais cet élément mystique, cette foi sans laquelle il n'y a pas, pour lui, de vie morale, a-t-elle chez lui une source transcendante? Il ne le semble guère, et son objet réel n'ex-

1. *Ibid.*, p. 80.
2. *Ibid.*, p. 42.
3. *Ibid.*, p. 131.
4. *Ibid*, 283.

cède pas non plus les bornes de la nature. Il lui paraît évident qu'elle procède de l'instinct de conservation, c'est-à-dire de la vie même, et qu'elle la sert[1]; instinct supérieur de l'homme, elle consiste « à faire confiance à la vie, à sa signification et à sa valeur morales, à la perfectibilité de l'individu et de la société, à l'avenir de l'humanité. C'est par cette foi que l'humanité a grandi[2] ». Et, rejoignant d'une manière très significative Auguste Comte et Durkheim, il croit qu'au fond l'objet de la foi morale et religieuse, c'est la société même, clan et tribu d'abord, puis famille, nation, et enfin humanité intégrale. « La religion n'est que la forme mystique du lien social ». « Ce n'est pas à la conception métaphysique de l'univers que s'est jamais attachée la foi vivante et efficace, déclare-t-il, mais à l'idéal humain que les anciennes religions personnifiaient dans les dieux, que le Christianisme a personnifié dans le Christ-dieu... En l'humanité nous voyons le vrai Christ éternel, toujours souffrant, toujours mourant, toujours ressuscitant... Malgré tout, nous croyons, nous voulons croire, si éloigné qu'il paraisse encore, à l'avènement de l'humanité une, sainte, universelle et perpétuelle, véritable Eglise de l'esprit... Car ce n'est pas une vision d'apocalypse, c'est un songe de vérité qui nous a montré dans le passé la procession indéfinie des humanités montant le long des siècles vers l'humanité qui surgit de leurs tombeaux[3] ».

En vérité, on est tenté de penser parfois que la terminologie seule sépare un mysticisme de ce genre du rationalisme véritable. M. Loisy réduit le rationnel, en matière spéculative, à l'explication mécaniste des phénomènes,

1. *Ibid.*, p. 280. Cf. sur ce point A. Sabatier, *Esquisse d'une philosophie de la religion*, p. 19. (F. Alcan). Les ressemblances comme les différences entre les deux ouvrages sont également instructives.

2. *Ibid.*, p. 314.

3. *Ibid.*, 285, 283.

et en morale, à un individualisme calculateur et utilitaire : ne méconnaît-il pas ainsi le grand sens du mot raison, qui est constructive autant qu'explicatrice, qui seule conçoit l'idéal et pose pour elles-mêmes les valeurs humaines? Si la foi est un instinct supérieur, c'est qu'elle ne se sépare pas de représentations et d'idées. Si elle surgit de la vie, c'est comme la raison elle-même, et la question est de savoir si, comme tout élan vital, elle n'enveloppe pas déjà un effort vers la raison. Si M. Loisy lui attribue pour objet essentiel la société et l'humanité, n'est-ce pas que, parmi tous ceux que les hommes ont cru se proposer au cours de l'histoire, c'est le seul que sa raison lui permette d'estimer encore véritable et solide ? Et n'est-ce pas de même parce que, à chaque époque, et l'appréciant avec les idées et les connaissances de leur temps, ils l'estimaient la seule justifiable raisonnablement, la seule croyable, que les hommes ont toujours accepté leur propre morale ou leur religion[1], quelle qu'elle fût ? — S'il avait reconnu ce rôle de la raison, peut-être M. Loisy eût-il élargi sa conception trop étroitement sociale de la religion, car le sens mystico-moral du lien social ne se sépare pas chez l'homme du besoin de se connaître et de se juger, et a donc même source que le rationalisme même. Par là, on reviendrait à reconnaître que la conception que la société ou l'humanité se fait d'elle-même est solidaire de celle qu'elle se fait de sa place dans l'univers, des destinées qu'elle s'attribue, et n'est donc pas si indifférente qu'on veut bien le dire aux croyances métaphysiques.

Quoi qu'il en soit, si la raison peut sembler, chez M. Loisy,

1. Nous ne soulevons pas la question de savoir si, tant au point de vue de l'histoire que du contenu psychologique et logique des idées, l'identification de la morale et de la religion n'est pas une affirmation des plus discutables. Voir sur ce point l'étude citée de M. Belot.

reléguée au second plan par une conception encore mystique en apparence de la vie morale, son rôle s'affirme au contraire de plus en plus chez plusieurs autres philosophes contemporains. Selon M. Lalande, le rationnel, c'est ce qui peut être objet d'acceptation commune, d'accord unanime : or, si en morale on discute sur les principes premiers de la conduite, conçus différemment selon les diverses philosophies ou les diverses religions dont on se réclame; si d'autre part, au niveau de l'action concrète, il peut y avoir désaccord dans la manière d'apprécier un acte ou une situation complexe : il existe, dans l'entre-deux, une région moyenne où tout le monde pense et juge de même sur le bien et le mal, le juste et l'injuste; lorsqu'il s'agit de définir les diverses vertus, d'édicter des préceptes et comme des axiomes d'action sans prétendre en déterminer ni la justification théorique ni les applications pratiques, toutes les consciences droites et les esprits justes se rencontrent et s'entendent : là est le domaine de la raison morale, dont les arrêts pourraient se formuler en un véritable *catéchisme* laïque et vraiment se démontrer, à condition de renoncer à remonter au delà des postulats que tout le monde, de notre temps, est disposé à accorder.[1]

Jacob[2], dans son enseignement qui fut un véritable apostolat, crut pouvoir établir rationnellement nos devoirs ; nous savons mal quel fondement théorique il donnait à la moralité en général; mais, par une combinaison vivante du naturalisme spencérien et de la sagesse antique, du haut individualisme de

1. *Les principes universels de l'éducation morale*, in *Rev. de Métaph. et de Mor.*, mars 1901; *Sur une fausse exigence de la Raison dans la méthode des Sciences morales*, *ibid.*, janv. 1907. — *Précis raisonné de morale pratique*, 1906. Cf. Bulletin de la Soc. de Philos. Séance du 29 nov. 1906.

2. 1858-1909. — *Devoirs*. 1 vol. 1908 — Cf. du même auteur : *Lettres d'un philosophe*, 1 vol. recueil posthume.

Kant et du profond sentiment social de notre temps, fondant tous ces éléments divers au creuset d'une âme ardente et sereine, d'une vie de souffrances stoïquement supportées, il enseignait la justice comme l'idéal vivant de la raison moderne. Nulle trace chez lui d'une concession à l'irrationalisme ; c'est bien ici la bonne volonté rationnelle qui semble suffire à alimenter la flamme de l'héroïsme et du sacrifice.

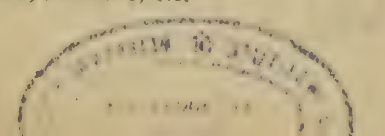
Sans qu'ils déterminent expressément les principes métaphysiques de leurs doctrines, c'est dans un esprit également rationaliste que M. Gabriel Séailles formule les *Affirmations de la Conscience moderne* [1]; ou que M. Ferdinand Buisson [2], croit pouvoir élever la notion du bien au-dessus de toutes les divergences ou les controverses; ou que M. Darlu [3], oppose au traditionalisme de Brunetière les droits de la raison individuelle et les principes de la justice sociale ; ou que le pasteur Wagner enfin, dans ses prédications morales [4], élargit si bien le dogmatisme religieux et le relègue même en un arrière fond si indécis qu'apparaissent presque seules au premier plan la passion du bien et la confiance en la volonté éclairée de l'honnête homme. Et c'est un symptôme important des crises et des évolutions de la pensée présente à cet égard que de voir l'ancienne *Union pour l'Action Morale*, dont le fondateur, M. Paul Desjardins, avait semblé jadis, dans son *Devoir présent*, incliner vers le mysticisme de l'action, se transformer, au sortir de cette grande épreuve de vie

1. 1 vol., 1903.

2. Voir entre autres la conférence de si haute portée sur *Le fond religieux de la Morale laïque*, in *Revue Pédagogique*, avril 1917. — Cf. *Le vrai sens de l'union sacrée*, in *Rev. de Métaph. et de Mor.*, juillet 1918.

3. *Après une visite au Vatican*, in *Rev. de Métaph. et de Mor.*, mars 1895 ; *M. Brunetière et l'individualisme*, *ibid.*, mai 1898 ; *l'Impôt progressif sur le revenu*, janv. 1895 ; *la Solidarité*, janv. 1897 ; *le Quasi-Contrat* janv. 1898.

4. *Justice ; Jeunesse ; Vaillance*, etc.



morale que fut l'affaire Dreyfus, en une *Union pour la Vérité,* et affirmer avant tout que la libre recherche et la sincérité sont les premiers principes de la moralité autant que de la connaissance.

Presque aussi profondément rationaliste est encore l'inspiration d'Alfred Fouillée dans sa *Morale des Idées forces;* et c'est un rationalisme conciliateur. Le désintéressement est inhérent pour lui à tout acte de pensée, à tout effort d'attention ; si penser c'est vouloir atteindre la réalité telle qu'elle est, cela revient à dire que la pensée en tant que telle est étrangère à l'égoïsme ou à la passion individuelle, qui parfois peuvent l'exciter, et plus souvent la gêner, mais qui jamais ne la constituent, et c'est dire par suite encore qu'elle est impersonnelle, et par là virtuellement sociale. Or, ce désintéressement intellectuel est le point de départ et la justification logique du désintéressement moral et social ; toute idée est une force; et une idée désintéressée est déjà un facteur de désintéressement introduit parmi les motifs de nos actes. Que la raison et la science puissent dès lors établir une hiérarchie de valeurs morales objectives, qu'elles puissent constituer comme une échelle de perfections, cela suffira pour que cette hiérarchie soit capable d'agir sur la volonté, par cela seul qu'elle s'impose d'abord à la raison. Une morale peut se constituer ainsi rationnellement, le devoir n'y apparaissant plus comme *impératif,* mais *persuasif* avant tout : ce sera de nouveau, comme dans les grandes métaphysiques classiques, une morale de l'ordre et de l'harmonie.

§ 7. — Mais le rationalisme peut aller plus loin encore, jusqu'à un intellectualisme décidé, contre-partie exacte de l'attitude bergsonienne. La raison a-t-elle besoin, pour concevoir un idéal ou définir des règles de conduite, d'autres principes que ceux qui dirigent les démarches de la pensée

théorique ? Doit-elle s'arrêter devant le fait moral comme devant une donnée pure et simple, objet du respect spontané des consciences, mais toujours plus ou moins mystérieuse ? En d'autres termes, la raison pratique a-t-elle vraiment d'autres lois formelles que la raison spéculative, et le devoir est-il une synthèse *a priori* irréductible ? Telle est la question dernière.

Dans une œuvre hardie, M. Paul Lapie l'a décidément résolue par la négative [1]. Pour lui, les principes les plus universels de l'entendement, le principe d'identité et le principe de raison suffisante, suffisent à expliquer tous nos jugements pratiques ; il y a une logique de la volonté, faillible, sans doute, mais intelligible, et la morale n'est que cette logique amenée à son plus haut point de perfection et de précision : la morale est déductive. — Les bases de la doctrine sont d'ailleurs d'ordre psychologique : la volonté n'est rien de plus qu'une synthèse de jugements ; un acte qui n'est pas fondé sur des jugements n'est qu'impulsif ; il ne saurait être volontaire qu'à la condition d'être la conclusion d'un syllogisme pratique, et ici M. Lapie utilise les suggestions de Gabriel Tarde. Certes, ce syllogisme est sujet à l'erreur, mais l'erreur est elle-même un phénomène d'ordre intellectuel ; et le crime ou la faute ont toujours leur source dans une erreur de jugement. Dans le « raisonnement volitionnel », la majeure est toujours un jugement sur la valeur des fins que l'agent peut poursuivre ; la mineure, un double jugement, sur la valeur de ses actions (des moyens par lesquels il atteindra sa fin) et sur la valeur des sanctions (des conséquences de son acte au point de vue du plaisir et de la douleur) ; et la décision s'ensuit. De là résulte que la forme commune de tous les actes volontaires (et par suite des actes moraux) est la justice : l'homme ne fait jamais volontai-

1. *Logique de la Volonté*, 1 vol. in-8°, 1902. (F. Alcan).

rement que ce qui lui apparaît, au moment où il agit, et à tort ou à raison, comme juste. La morale ne saurait être dès lors que l'établissement exact de l'équation qui exprime la justice des actions : rapport et proportionnalité entre les conséquences heureuses (pour nous ou pour autrui) de nos actes, et ce qu'ils coûtent (à nous ou à autrui.) « La justice est l'équation du mérite et de la récompense : il suffit donc, pour définir la vraie justice, d'apprécier exactement les deux termes de l'équation[1] ». La théorie morale complète comprendrait donc trois parties : une axiologie, ou science des valeurs et des fins ; une technique, ou science des moyens ; une eudémonologie, ou science des sanctions affectives de nos actes. « Les mêmes lois qui nous font penser nous font agir ; les mêmes lois qui nous font penser juste nous font agir avec justice... L'éthique est une logique[2] ».

Thèse paradoxale à première vue, certes, mais dont il y a peut-être beaucoup à retenir. Dans sa partie psychologique, on peut lui reprocher, à vrai dire, de laisser intact le problème essentiel et de se contenter de l'éliminer dans l'énoncé littéral de la question qu'elle se propose : car, qu'importerait que, dans la volition, les idées suscitatrices de l'acte prissent nécessairement la forme, non de sentiments purs, mais de jugements, si ce n'était là justement qu'une forme extérieure ? et si, peut-être, dans le subconscient, les sentiments agissaient seuls vraiment pour provoquer ou entraver les apparitions d'idées ou de motifs propres à entrer dans nos jugements ? Qu'importe de même que la forme de nos décisions garde toujours comme une apparence rationnelle, lorsque les éléments en sont aussi absurdes que les motifs de la folie elle-même ? — Peut-être eût-il été plus impor-

1. *La logique de la volonté*, p. 384.
2. *Ibid.*, p. 394-395

tant de maintenir, inversement, que toute faculté de juger est en même temps une faculté de vouloir, qu'elle enveloppe tendance et force, et qu'ainsi la puissance logique est en nous une énergie vraiment active et libératrice, dont nous pouvons faire l'instrument de nos progrès. Et quant à la théorie morale proprement dite, à la théorie de la conduite droite, elle est esquissée à peine dans ce livre, comme la pierre d'attente d'une œuvre future. — Mais, en posant que la justice, entendue en un sens plus ou moins large, est la forme commune de toutes nos appréciations morales, que les principes de la raison en sont les sources naturelles et suffisantes, M. Lapie a indiqué, croyons-nous, la vraie voie du rationalisme en morale.

Il devrait en effet, semble-t-il, prendre pour point de départ un examen scrupuleux des puissances de la raison pure : le philosophe moderne doit renoncer à prétendre tirer d'elle seule la matière même de la moralité, le contenu de ses actes, justes ou non : il n'y a matière à action, et donc à jugement moral, que là où au préalable des sentiments préexistent, des désirs, des fins naturelles, individuelles ou sociales ; ces fins naturelles peuvent être déterminées par les conditions de la vie collective, ou exprimer l'instinct pur dans ce qu'il a de plus spontané, et le point de vue des sociologues comme celui des psychologues qui inclinent à l'intuitionisme peuvent avoir leur légitimité. Mais, ensuite, la raison compare ces motifs et ces fins, et y introduit dès lors et par cela seul des fins propres à elle-même, des fins désintéressées, et qui sont l'essence de la moralité même : besoin de justifier l'acte choisi au nom d'une loi générale, applicable aux autres comme à soi ; besoin d'être d'accord avec soi-même dans ses divers jugements comme dans ses diverses actions ; besoin enfin de coordonner en un système aussi un et cohérent que possible l'ensemble de nos

préceptes comme de nos démarches. Ce besoin de tout ramener à des lois et de rester constamment d'accord avec soi, c'est l'essence même de la raison, qu'elle soit théorique ou qu'elle soit pratique; et par suite, c'est l'essence de la moralité. En outre, comme le vrai est ce qui ne peut pas être autrement qu'il n'est, tout jugement rationnel enveloppe un sentiment d'obligation; et comme la faculté de juger est en nous une force, la plus personnelle et la moins dépendante de l'organisme, elle est en même temps un motif d'action, une énergie libératrice, et, dans son conflit possible avec nos appétits ou nos passions, le principe même de la notion de devoir. — Telles sont au moins les idées que l'on essayait d'exposer dans un livre paru en 1909, et par lesquelles on croyait pouvoir définir ce que peut être encore le rationalisme en morale, après le grand effort de critique de ces dernières années [1].

*
* *

§ 8. — Les mêmes tendances se manifestent et se heurtent dans les problèmes de philosophie politique, que les penseurs français ont appris à mettre au premier plan de leurs préoccupations, surtout depuis la grande crise de l'affaire Dreyfus. Le procès de la démocratie, et sa défense, constituent ici le centre du débat. Et c'est au nom de la science qu'il est ouvert : si les phénomènes moraux doivent être considérés comme des « choses », des données de fait qu'on ne peut que constater du dehors ou dont il s'agit de déterminer les lois empiriquement, il

1. D Parodi, *le Problème moral et la pensée contemporaine* (1909). — La manière de concevoir les rapports de la forme et de la matière de la moralité, et de concilier l'essentiel du kantisme avec la part légitime que réclament, dans la vie morale, les sentiments et les instincts, la nature et la société, était déjà sensiblement analogue dans Vallier, de l'*Intention Morale*. (Cf. 2e partie, l'*Agent moral*, chap. II, III et IV); mais la notion même de devoir y gardait un caractère mystique et comme surnaturel.

y aura place, de même que pour une morale, pour une politique positive, proche parente de celle d'Auguste Comte ; et le premier article en sera le dédain des « idéologies abstraites », des discussions sur les principes, ou sur la justice sociale, ou sur l'idéal, — vaines « nuées » de myopes métaphysiciens.

Mais qu'enseignent les faits sociaux à qui les interroge scientifiquement ? Le plus souvent, nous l'avons vu déjà, ils semblent découvrir certaines conditions de stabilité et d'équilibre social, dont il n'y a pas à se demander si elles sont justes, mais si elles sont utiles : nos sociologues inclinent assez naturellement au respect du passé, et se défient volontiers des plans de réforme individuels. Mais pourtant, Emile Durkheim et ses disciples ont cru voir se dégager des grandes lois de la division du travail social et de toute l'évolution moderne, une tendance irrésistible à l'individualisme, à l'égalité, au respect de la personne humaine, à la démocratie. — Par contre l'école traditionaliste et réactionnaire de M. Charles Maurras et de *l'Action Française* conclut à la condamnation sans appel de toutes les idées révolutionnaires, principes de dissolution pour les sociétés ; elle préconise le « nationalisme intégral », qui enveloppe comme principaux articles la restauration de la religion d'Etat et de la monarchie, éléments et instruments de la tradition nationale, la défiance à l'égard de l'étranger, et l'exaltation des sentiments belliqueux et de l'orgueil de race. — Ces conclusions d'ailleurs, qu'on prétend appuyer sur une étude positive de la vie sociale, à la manière d'Auguste Comte, sont visiblement déterminées à l'avance par des préférences et des « préjugés » d'ordre politique et sentimental, elles ne se plient qu'en apparence aux patientes enquêtes et aux méthodes impartiales de la science : si bien qu'en fin de compte, derrière l'appareil pédantesquement dogmatique, les théoriciens en oscillent sans cesse de l'empirisme

positiviste à son contraire exact, l'intuitionisme pur [1].

C'est, en revanche, de l'intuitionisme pur, nous le savons également, que M. Georges Sorel dérive son apologie de la violence et de l'action révolutionnaire; le syndicalisme parut un moment, sous son influence, en déduire la théorie d'une politique de classe, exclusive de toute conception d'intérêt national commun, corporative et antiétatiste : « la morale des producteurs », qui, confiants dans l'intuition divinatrice qui se révélera dans l'action, sont dispensés par là même de l'obligation de réfléchir avant d'agir, de savoir ce qu'ils veulent et où ils vont; tandis qu'un autre groupe encore, celui du *Sillon*, en voulut tirer la justification d'un démocratisme catholique, mystique, et plus ou moins « moderniste. »

Mais, contre l'empirisme des uns et contre le sentimentalisme des autres, la politique démocratique croit pouvoir se défendre au nom de la raison. Seulement, ceux qui adoptent cette attitude n'entendent pas par raison la simple faculté de constater et d'expliquer le donné : ils y voient encore une faculté constructive, celle du mathématicien plutôt que du simple observateur, celle qui se croit capable de définir en quelque mesure un idéal intelligible de l'action sociale et une certaine conception de la justice. Ils partent bien, sans doute, de l'acceptation inévitable du fait tel que l'histoire ou les nécessités naturelles nous l'imposent, et veulent certes se garder de l'esprit d'utopie et de chimère; mais, ce fait, s'ils l'acceptent, ce n'est pas pour s'effacer passivement devant lui : ils aspirent à le modifier, à l'améliorer, à le diriger, en y introduisant peu à peu, dans la mesure où la réalité s'y prête, plus d'équité, d'ordre et de bonté. Sans doute, ils affirment, comme M. Bouglé dans son livre sur les *Idées Egalitaires*, que le

1. Cf. notre ouvrage : *Traditionalisme et Démocratie*, 1909, et le livre de M. Guy Grand : le *Procès de la Démocratie*. 1 vol.

inévitablement démocratique est le résultat nécéssaire de toute l'évolution moderne; mais ils ne s'interdisent pas pour cela de le vouloir et de l'aimer comme l'idéal le plus humain, celui où la conscience et la raison se reconnaissent le mieux. A l'anarchie économique de la concurrence, à l'état de guerre et de lutte, extérieure ou intestine, à l'inégalité et à l'exploitation, ils conçoivent que doit se substituer progressivement un régime d'égalité croissante, de paix et de contrat vraiment libre.

Qu'ils aillent ou non jusqu'au socialisme proprement dit[1], avec Jean Jaurès, ou M. Charles Andler[2] dans ses livres à la fois si documentés, si précis et si pénétrants, ou M. Basch[3], ou M. Georges Renard[4], ou M. Landry[5]; ou bien qu'ils s'en tiennent à l'idée de libre coopération, comme M. Charles Gide par exemple; ou qu'ils se réclament d'idées avant tout morales et se rattachent aux principes du renouviérisme, comme Henry Michel, dans son ample et savante étude sur *l'Idée de l'Etat*; ou qu'ils s'inspirent d'autres conceptions encore, tous ont fait grand usage de l'idée de *solidarité*, assez ancienne déjà, mais popularisée par M. Léon Bourgeois dans un petit livre où elle s'érige en principe directeur. La société étant fondée, comme l'organisme, sur la collaboration,

1. La philosophie du socialisme contemporain déborde notre sujet dans ce qu'elle a de technique; cf. sur ce point le livre solide et vigoureux de Maurice Bourguin, les *Systemes Socialistes et l'Evolution Economique*, Colin, 1904. Sur la philosophie du syndicalisme, voir les études de M. Challaye, *Rev. de Mét. et de Mor.*, janvier 1907, mars 1907, mars 1908, mars 1912.

2. *Les Origines du Socialisme d'état en Allemagne;* édition française, avec commentaire, du *Manifeste communiste* de Marx et Engels.

3. Cf. Bulletin de la Société de Philosophie, séance du 27 déc. 1906 : *la Démocratie*.

4. *Le Régime Socialiste*.

5. *L'utilité sociale de la propriété individuelle*, thèse, 1901. — Du même : *la Responsabilité pénale*, 1902.

l'échange des services et la division du travail, est un tout dont les diverses parties, dont les membres sont sans cesse solidaires les uns des autres. D'où il suit que, souffrant tous ou profitant des actes de chacun, nous sommes liés les uns aux autres par des devoirs stricts, des devoirs de justice au sens rigoureux du mot, et non plus seulement par de vagues relations de bonté ou de charité gratuite; il s'agit de ne pas attenter à autrui, et de rendre à la collectivité l'équivalent de ce que nous avons reçu d'elle : nous naissons tous avec une *dette* sociale, inégale, mais réelle, et dont il appartient à la société de régler la valeur et le mode d'acquittement. La communauté est ainsi fondée sur une sorte de contrat tacite, de *quasi-contrat,* qui en fait les différents membres débiteurs les uns des autres; aux riches, aux heureux du monde doivent incomber des charges sociales plus lourdes; le vieux libéralisme individualiste dès lors doit être dépassé, il ne s'agit plus pour les citoyens, dans leurs rapports mutuels, de bienveillance ou d'aumône, il s'agit d'honnêteté, de justice : il faut payer son écot.

Ainsi, le rationalisme politique tend à se définir comme un idéalisme : il consiste à introduire, dans les questions sociales, des considérations de morale, et c'est cela même qui l'oppose le plus profondément au réalisme amoraliste des traditionalistes de droite. C'est du même point de vue moral qu'il défend les droits, dans la société moderne, de la pensée libre et de la science, contre les nouveaux défenseurs du principe d'autorité ; par là s'explique son rôle dans la question de l'école et dans les luttes pour ou contre l'enseignement confessionnel[1]. Et par là s'explique encore l'attitude qu'il a prise le plus sou-

1. Cf. *Pour l'école laïque,* de B. Jacob; Bouglé, *Vie Spirituelle et Action Sociale;* P. Lapie, *Pour la Raison;* et les discussions relatives à la liberté de l'enseignement *(Rev. de métaphysique et de morale.* Sept. et nov. 1902, janv. et mars 1903).

vent dans les problèmes de politique extérieure, surtout dans le grand conflit des idées juridiques, pacifistes ou humanitaires et du nationalisme exclusif et belliqueux : avant comme pendant la lutte actuelle, il a soutenu avec la plus ardente sincérité l'idée de patrie, mais en même temps il a prétendu maintenir le droit égal de toutes les patries à vivre et à se développer librement, il a condamné la raison d'État et la politique d'agression, il a défini par avance le programme sur lequel semble s'être fait depuis quatre ans l'accord de tous les pays de l'Entente, et qui nous est revenu d'Amérique avec une autorité encore accrue : il a conçu le rêve d'une société juridique des nations et de « la paix par le droit[1] ».

1. C'est le titre de la principale revue pacifiste française, dont les directeurs, Mrs Théodore Ruyssen et Ch. Richet, furent les meilleurs propagandistes, parmi les philosophes, de l'idée d'organisation juridique internationale. (Cf. la discussion de la *Société de Philosophie*, séance du 30 déc. 1907. Bulletin, 10e année, p. 31).

CHAPITRE XI

RATIONALISME ET IDÉALISME

Si la tendance anti-intellectualiste, qui aboutit au grand effort métaphysique de M. Bergson, est la plus caractéristique de l'heure présente, rien ne serait plus inexact et plus injuste que de résumer en elle toute la philosophie française contemporaine. En dehors même des positivistes et des sociologues, qui se défient de la philosophie pure sous toutes ses formes, des penseurs partis des points de vue ou des écoles les plus différents s'accordent pour revendiquer les droits de l'intelligence et proclamer son aptitude, non pas certes à épuiser le réel, mais à le déterminer au moins dans ses grandes lignes. Des théoriciens de la science, d'anciens positivistes, des idéalistes disciples de Jules Lachelier, des philosophes formés dans le néo-criticisme comme Octave Hamelin, se rencontrent dans cette attitude. Et l'on peut dire que la *Revue de Métaphysique et de Morale* a été, depuis quinze ans, comme le foyer de la philosophie rationaliste en France, bien qu'elle se soit d'ailleurs largement ouverte à toutes les doctrines, et que M. Bergson et ses disciples y aient publié quelques-uns de leurs travaux les plus significatifs. — Nous venons de voir se manifester l'esprit rationaliste, soit dans les discussions auxquelles le bergsonisme a donné lieu, soit dans les contro-

verses récentes autour de la morale : il nous reste à essayer d'en classer et d'en définir les œuvres en philosophie générale.

* * *

§ 1. — Si l'on considère d'abord la philosophie des sciences, il est remarquable que pas un des savants notables de notre temps n'a manqué de faire œuvre de philosophe à son heure : on pourrait s'en convaincre en feuilletant les revues philosophiques françaises depuis vingt ans, ou les comptes rendus du Congrès de Philosophie Mathématique qui s'est tenu à Paris en avril 1914. Après leur long divorce, prononcé par les éclectiques ou le positivisme, la science et la philosophie pure se sont rapprochés de nouveau, comme aux temps de Platon ou de Descartes. Tandis que, par peur de glisser à la métaphysique, Auguste Comte s'interdisait, il y a soixante ans, d'aborder les questions générales de la science elle-même, ce sont ces questions que scrutent le plus volontiers nos savants, et ils viennent en discuter volontiers, à la *Société de Philosophie* par exemple, devant ou avec des philosophes professionnels : notion de nombre et notion d'espace, postulats de la géométrie, principes de la thermo-dynamique, conservation et dégradation de l'énergie, relativité de la notion mathématique du temps, principe de relativité, rôle du calcul des probabilités dans les sciences de la nature, renouvellement de l'atomisme, telles sont quelques-unes des questions qui les préoccupent spécialement de nos jours : et le caractère proprement philosophique n'en apparaît-il pas avec évidence ?

De leur côté, les philosophes ne prétendent plus imposer aux savant leurs propres problèmes ou leurs propres points de vue, mais ils se mettent docilement à leur école ; ils n'hésitent pps à s'initier à leurs études spéciaies ; ils veulent

avant tout comprendre comment les questions se posent pour eux, et de quelles difficultés techniques sont nées certaines conceptions, — sur les espaces non euclidiens par exemple, ou le temps, ou l'infini et le transfini, — qui, vues du dehors, pouvaient paraître déconcertantes, voire absurdes. Renouvier encore, ou ses disciples, avaient procédé à l'ancienne mode, et critiqué les théories des mathématiciens, à l'égard du nombre infini en particulier, sans s'efforcer d'en comprendre la nécessité interne. On peut ici mesurer toute la distance entre les deux états d'esprit et les deux méthodes, en comparant deux thèses de doctorat, sur un sujet analogue, soutenues à quinze ans de distance à peine, et toutes deux témoignant d'une force de pensée indéniable, bien que diverse ; c'est, d'une part, l'œuvre d'argumentation ingénieuse et élégante d'Evellin, intitulée *Infini et quantité* (1880) et qu'il a reprise plus tard sous la forme d'une étude critique des antinomies kantiennes [1] : Evellin y soutient la doctrine « finitiste » instransigeante, et ne voit dans le nombre infini qu'une notion contradictoire, due seulement à la confusion de l'imagination, condamnée par la raison; toutes les difficultés lui paraissent résolues par la distinction aristotélicienne de la puissance et de l'acte : l'infini en acte n'est qu'absurdité pure ; mais il peut exister en puissance, et n'est proprement alors que l'indéfini, c'est-à-dire la possibilité indéfinie de répéter l'unité et de l'ajouter à elle-même [2]. — Et voici, d'autre part, le grand ouvrage de Louis Couturat [3], l'*Infini mathématique* (1896). Il ne s'agit plus, cette fois, que de suivre le mathématicien sur son propre terrain, et d'arriver à com-

1. *La raison pure et les Antinomies*, 1 vol. (F. Alcan), 1907.

2. Il est intéressant de noter qu'Henri Poincaré garde une attitude à certains égards analogue. Cf. ses polémiques avec les logisticiens.

3. 1868-1914. Du même auteur : *La Logique de Leibniz* (1901), *les Principes des Mathématiques* (1906). (F. Alcan).

prendre ce qui lui impose, et à quoi répond pour lui, la notion du nombre infini; de ce point de vue nouveau, l'argumentation des partisans du fini ne paraît plus porter, elle n'atteint plus la thèse adverse, parce que l'une et l'autre ne se meuvent pas dans le même ordre d'idées ni ne parlent le même langage, et la matière même du conflit semble parfois s'évanouir. — Ainsi la philosophie rationaliste ne prétend plus à reconstruire le monde selon ses concepts, ou à régenter la science, mais vient chercher chez elle sa propre matière intellectuelle.

L'esprit qui préside à cette féconde collaboration de la raison et de l'expérience, ne saurait être en général, il est à peine besoin de le dire, l'esprit de défiance anti-intellectualiste de M. Le Roy, ou même d'Henri Poincaré. Contre les conclusions négatives de ceux-ci et leur analyse hypercritique de l'idée de loi, les savants font valoir la réussite de la science, qui ne peut après tout être tenue ni pour un pur hasard, ni pour un argument de petite importance; et même si la science est née en effet de besoins pratiques et sert à la pratique, comment ne pas voir là le signe justement de sa valeur objective et de sa vérité intrinsèque? Lorsque les partisans de la contingence objectent que les vérifications expérimentales ne sont jamais tout à fait exactes, mais seulement approchées, il est facile de répondre qu'on n'a nullement le droit de conclure de là à un principe de spontanéité irréductible dans les choses : il est infiniment plus simple d'y voir l'effet de la complexité extrême des phénomènes naturels eux-mêmes, qui dépasse toujours par quelque côté notre faculté d'analyse ou la portée de nos instruments; d'autant plus que nous arrivons progressivement à resserrer dans des limites toujours plus étroites l'écart entre les théories et les constatations expérimentales, et à calculer le degré même de nos approximations. — Que si enfin

les théories mécanistes, depuis un siècle, se sont multipliées et renversées les unes les autres, et constamment compliquées, faut-il interpréter ce fait autrement que comme le signe d'un croissant effort pour enfermer, dans des formules de plus en plus compréhensives, toute la diversité et la complexité de la nature? Le mécanisme scientifique a bien pu être compris, vers le milieu du XIXe siècle, d'une façon trop simpliste, voire grossière : ce n'est pas à dire qu'il ne puisse prendre, au point de vue technique, des formes plus savantes et plus raffinées, et qu'au point de vue philosophique il ne puisse être interprété d'une façon plus profonde. C'est en ce sens, semble-t-il, qu'entendraient volontiers les résultats philosophiques de leurs propres travaux des mathématiciens comme MM. Painlevé [1], Émile Picard [2], Hadamard ou Borel [3], et des physiciens comme MM. Langevin [4], Perrin [5], Lucien Poincaré [6].

Il est facile de comprendre, après cela, combien se sont profondément modifiés les problèmes classiques de la philosophie des sciences, et comment en particulier certains débats traditionnels y semblent abandonnés et comme évanouis. Aucun mathématicien, par exemple, ne répugne plus à reconnaître le rôle décisif de l'expérience dans les sciences qu'on prétendait purement *a priori* il y a un siècle : c'est comme un effort

1. *De la méthode dans les sciences, la Mécanique*. vol. 1er p 363 sqq. (2 vol. F. Alcan). — *Les Axiomes de la Mécanique et le principe de Causalité*, in *Bulletin de la Société franç. de philos.*, séance du 1er décembre 1904.

2. *La Science Moderne*, 1 vol.

3. *Le Hasard*, 1 vol. (F. Alcan).

4. *Le Temps, l'espace et la causalité dans la physique moderne*, in *Bulletin de la Soc. fr. de Phil.*, séance du 19 oct. 1911.

5. *Ibid.*, séance du 26 nov. 1905 : *le Contenu essentiel des principes de la thermodynamique*. — Séances du 27 janvier et du 3 mars 1910 : le *Mouvement brownien*. — *Les atomes*, 1 vol. F. Alcan, 1913.

6. *La Physique moderne*, 1 vol. *L'électricité*, 1 vol.

constant pour s'adapter au réel qu'on les conçoit désormais; la géométrie elle-même est présentée par plus d'un comme la première des sciences naturelles. Mais la puissance et l'autorité de l'esprit semble n'y avoir rien à perdre. Comment, en généralisant ses intuitions ou ses procédés primitifs, la notion du nombre par exemple ; en s'efforçant à la fois d'éviter toute contradiction interne, et pourtant d'appliquer de plus en plus ses postulats essentiels aux divers ordres de réalités, au continu, en particulier, spatial ou temporel, et par là d'y introduire la mesure ; en déployant dans cette œuvre séculaire une ingéniosité, une fécondité, une puissance d'invention renouvelées sans cesse, et toujours, en fin de compte, victorieuses ; comment la mathématique constitue, au cours d'une lutte incessante de l'esprit avec les faits, « une adaptation réciproque de l'expérience et de la raison » et fait « de l'expérience une intelligence en acte, qui assure à la raison la possession des choses », telle est l'histoire que nous racontent les deux livres les plus considérables de philosophie des sciences parus dans cette période, et qui sont dus tous deux à des philosophes d'origine, l'*Infini mathématique* de Louis Couturat, et les *Étapes de la philosophie mathématique* de M. Léon Brunschvicg. — Inversement, nul ne songe plus à considérer les sciences physiques et naturelles, du point de vue étroit de l'ancien empirisme ou du positivisme strict, comme un recueil de simples constatations et d'expériences. Les droits de l'hypothèse et des théories n'ont plus besoin d'avocat depuis Claude Bernard et Henri Poincaré, et un physicien, ami du paradoxe il est vrai, pouvait écrire récemment : « Ce qui fait l'originalité de la méthode en physique est l'importance qu'y prend le raisonnement déductif... La physique cherche dans son domaine à reconstruire le monde, à le déduire par voie purement syllogistique d'un

principe général une fois admis[1] ». — La fusion intime de la philosophie de l'expérience et de la philosophie de la pensée pure est, en fait, œuvre acquise et accomplie.

*
* *

§ 2. — La même inspiration générale domine dans les nombreux et hardis travaux de ce temps qui ont pour objet une réforme plus ou moins complète de la logique. Nous essaierons d'en marquer l'esprit, sans entrer à leur sujet dans des considérations purement techniques.

La logique était considérée universellement comme une œuvre depuis deux mille ans achevée et parfaite, sortie d'un seul coup du génie de son fondateur, et l'on y voyait le type même de l'immutabilité. Pourtant on n'a pas craint, de nos jours, de la soumettre à une révision souvent révolutionnaire. Et d'abord, un premier groupe de logiciens, sans aller jusqu'à en renier les principes ou à en bouleverser l'ordonnance traditionnelle, prétendent seulement, soit en simplifier ou même en corriger certaines règles, soit en présenter des interprétations nouvelles[2].

La thèse fameuse de Jules Lachelier, *De Natura syllogismi*, et ses *Études* ultérieures sur le même sujet[3], donnèrent l'exemple. L'idée essentielle de Lachelier est, tout d'abord, que les trois figures du syllogisme classique reposent sur des principes différents et ont, par suite, des rôles distincts dans le travail de la pensée. La première sert à démontrer que, « lorsque, dans la nature des choses, un attribut ou un carac-

1. Bouasse. *De la Méthode dans les Sciences*, V. I[er] p. 76. (F. Alcan).

2. Rappelons que déjà Renouvier, dans le premier de ses *Essais de Critique générale*, s'était essayé, à propos des propositions modales, à compléter sur certains points la logique aristotélique.

3. Parues dans la *Revue de Métaphysiques et de Morale* (n° de mars 1906), elles ont été publiées en volume : *Etudes sur le syllogisme*, 1907.

tère en implique ou en exclut un autre, la présence du premier de ces caractères dans un sujet donné entraîne la présence ou l'absence nécessaire du second » ; la majeure en est toujours universelle et la mineure affirmative. La seconde conclut, de la présence ou de l'absence d'un caractère dans un sujet donné, à l'absence nécessaire d'un autre caractère exclu ou impliqué par le premier : elle sert donc à démontrer des incompatibilités, et ses conclusions sont toujours négatives. La troisième enfin, de la présence en un même sujet, d'abord d'un certain caractère, et puis d'un autre, conclut à la coïncidence accidentelle de ces deux caractères, à la possibilité de leur rencontre : elle sert donc à établir des exceptions, et les conclusions y sont toujours particulières. D'où il résulte qu'il n'y a pas de quatrième figure possible, puisqu'on ne peut concevoir entre termes d'autres types de relations que l'implication ou l'exclusion nécessaires, ou bien la rencontre accidentelle.—Plus tard, il est apparu à Lachelier que seule la première figure serait propre à démontrer directement une vérité, tandis que les deux autres n'auraient au fond qu'un rôle négatif : elles servent en effet à établir, soit la fausseté en fait d'une proposition, soit sa fausseté de droit (puisque la proposition où aboutit le syllogisme de la troisième figure ne peut être vraie que par accident, dans des rencontres particulières). En même temps, Lachelier esquissait une classification nouvelle des propositions, en séparant, contrairement à la tradition, les propositions singulières et les propositions collectives des universelles proprement dites, et encore en distinguant des collectives déterminées et des indéterminées ; et il comptait ainsi, pour chaque figure du syllogisme, des modes en nombre différent de celui de la logique scolastique. —A son exemple, M. Goblot, M. Luquet[1],

1. Luquet, *Essai d'une logique systématique et simplifiée*, 1913. F. Alcan).

d'autres encore, ont proposé des modifications analogues dans l'analyse ou dans les règles formelles du raisonnement.

Mais d'autres conceptions de Jules Lachelier, qu'il a laissées d'ailleurs à l'état d'indications, allaient plus loin encore. Pour lui, la logique classique a considéré à peu près exclusivement les propositions qu'il appelle d'inhérence, celles qui expriment l'attribution d'une qualité à un sujet, et ce sont les seules à peu près aussi que concernent les règles de la syllogistique : or, il existerait un type de propositions tout différent, qu'on pourrait appeler propositions de relation, telles que : « Pierre est fils de Paul », ou « Fontainebleau est moins grand que Versailles » ; dans les propositions de ce type, les deux termes en rapport sont visiblement Pierre et Paul, Fontainebleau et Versailles, dont aucun n'est un véritable prédicat, et qui seraient plutôt deux sujets ; dès lors, la copule qui les joint, plus complexe, n'est plus le verbe être, et exprime une relation, soit de grandeur, soit de causalité. De telles propositions ouvrent des horizons ignorés de la logique classique. — Aussi bien, déjà dans sa thèse Lachelier avait admis que les rapports de grandeur, que les démonstrations mathématiques, ne se résolvaient pas en de véritables syllogismes : les termes, en effet, y sont joints par les signes de l'égalité ou de l'inégalité, et non par la copule *est* ; ils ne soutiennent pas les uns avec les autres des relations de sujet à attribut ; et dès lors les raisonnements auxquels ils donnent lieu, si rigoureux qu'ils soient, ne prennent pas facilement la forme de syllogismes corrects.

Quelle est la vraie nature du raisonnement mathématique ? et, plus généralement, les procédés de raisonnement dont il est fait réellement usage dans les sciences positives se ramènent-ils ou non à la syllogistique traditionnelle, tel est en effet le grand problème qui se pose à la pensée moderne

en matière de logique ; il concerne autant la méthodologie des diverses disciplines positives que l'analyse du mécanisme formel de la pensée ; il vise au moins autant à bien comprendre la science que l'esprit. C'est ainsi, en tout cas, que le conçoit M. Goblot dans son grand *Traité de Logique* (1918).

Il y avait préludé par un savant *Essai sur la Classification des Sciences* (1898), dont l'idée centrale est celle de l'unité essentielle des conditions d'intelligibilité scientifique. Sans doute, après M. Boutroux, après Henri Poincaré, il était difficile d'accepter la conception trop simple d'un savoir absolument homogène et unifié : M. Goblot admet donc l'irréductibilité des notions fondamentales d'où partent les grandes familles de sciences, lesquelles notions nous sont imposées par l'expérience : quantité pure en arithmétique et en algèbre, espace en géométrie, temps et masse en mécanique, matière qualifiée en physique, irritabilité psychique et processus d'adaptation finaliste dans les phénomènes de la vie (la biologie, la psychologie et la sociologie lui paraissant d'ailleurs étroitement apparentées par là et logiquement inséparables). — Mais, d'autre part, dans ces sciences diverses, les démarches de l'esprit, la méthode générale, le type même de l'intelligibilité lui apparaissent uns, partout semblables à eux-mêmes, au moins dans ce qu'ils ont d'essentiel : et c'est donc la conclusion exactement contraire à celle où aboutissait Henri Poincaré. En effet, partout l'esprit part de l'expérience brute, mais jamais il ne s'en contente ; toutes les sciences sont d'abord empiriques, et toutes tendent à devenir rationnelles. Combinant et prolongeant les indications d'Auguste Comte et de Cournot sur le sujet, M. Goblot admet ainsi que chaque groupe naturel d'objets peut être d'abord décrit dans ses caractères concrets, par où l'on aboutit à des sciences de classification pure ; il peut d'autre part être suivi dans son pro-

cessus de développement spatial ou temporel, ce qui est le point de vue proprement historique; et enfin, il peut être ramené à ses lois abstraites. Là est l'œuvre scientifique par excellence; à travers l'induction baconienne, et en passant de l'idée de cause productive à celle de raison explicative, l'esprit tend toujours à comprendre les faits en les reconstruisant idéalement, c'est-à-dire en les déduisant, à la façon mathématique et cartésienne. Dès lors, les mathématiques restent bien l'idéal du savoir entier, la science est bien une assimilation progressive de tout le réel, et la raison se révèle une et identique à soi dans la diversité des objets auxquels elle s'applique.

La constance de cette méthode, où se réconcilient la raison et l'expérience et où s'évanouit le vieux débat entre empiristes et aprioristes, confirme la valeur des sciences positives. La logique, qui l'étudie, devra à son tour être considérée comme l'une de ces sciences. C'est son caractère positif que M. Goblot s'efforce avant tout, dans son *Traité*, de mettre en lumière et de sauvegarder contre toutes les interprétations qui le compromettraient. Et d'abord, il en résulte que la logique devra être conçue comme une branche de la psychologie, les raisonnements logiques ne pouvant être autre chose que des faits donnés dans la conscience; elle consistera seulement à réaliser, par abstraction, dans l'âme humaine une sorte d'isolement de l'intelligence : il y aura raisonnement et rapport logique lorsque, en dehors de toutes influences externes ou sentimentales, on considèrera « des jugements déterminés uniquement par d'autres jugements ». Par là on en obtient une délimitation précise. Le jugement, en effet, est l'acte fondamental et essentiel de la pensée consciente, car la perception, le souvenir ou l'image ne s'élèvent au-dessus de la subconscience et ne deviennent des connais-

sances véritables que par les jugements qui les expriment et les définissent; et le concept, d'autre part, n'est qu'un ensemble de jugements virtuels : l'idée d'homme, par exemple, ne peut être pensée que comme l'attribut possible d'une série indéfinie de jugements, qu'en relation avec un nombre indéterminé de sujets de qui l'humanité est susceptible d'être affirmée.

Tout raisonnement, c'est-à-dire toute détermination d'un jugement par d'autres jugements, à la rigueur se ramène à la déduction : car, ce qu'il y a d'original dans l'induction n'est au fond que l'hypothèse et la construction imaginative, d'où l'on part ensuite pour essayer d'en déduire l'expérience directe, de rejoindre le fait constaté. Mais qu'est essentiellement la déduction elle-même? Le syllogisme en donne une idée incomplète et même fausse, puisque, par lui-même, il semble devoir être stérile et que la conclusion n'y ajoute aux prémisses rien de proprement nouveau : il n'est, au vrai, qu'un procédé de vérification après coup, ou bien une application pratique du savoir qui limite à un cas particulier une connaissance plus générale. C'est que la déduction proprement dite est antérieure au syllogisme; telle qu'elle triomphe en mathématique et s'y révèle progressive et féconde, elle n'est nullement un passage du général au particulier : elle serait plutôt le contraire, s'il est vrai que le mathématicien va plus souvent d'un cas privilégié à une relation générale et qu'il s'efforce d'étendre toujours davantage ses propositions; s'il est vrai que l'arithmétique et l'algèbre ne sont presque tout entières qu'une généralisation de l'idée de nombre; ou que l'on passe en géométrie de la somme des angles du triangle à celle du polygone, et non inversement. Déduire, c'est, en réalité, aller du simple au complexe, c'est élaborer des relations nouvelles à l'aide de relations déjà connues

c'est faire avant tout des opérations et des constructions. Les vérités acquises y servent moins de prémisses syllogistiques que de règles opératoires; elles guident l'esprit dans des démarches successives dont les effets s'ajoutent, et peuvent constituer ainsi des acquisitions nouvelles et des progrès véritables; démontrer, c'est donc, en mathématiques, faire apparaître la légitimité d'une construction, en montrant qu'il ne dépendait que de l'esprit de l'effectuer, qu'elle ne suppose que des actes qui lui sont propres, clairs par là même, et qu'il lui est toujours loisible de répéter. De là cette conséquence encore, que les jugements instructifs entre tous ne sont pas les jugements catégoriques, mais plutôt les jugements hypothétiques, ceux qui affirment le rapport d'un fait à ses conditions, d'un antécédent à son conséquent, de telle sorte que la présence du premier, partout où elle peut être donnée ou réalisée, entraîne celle du second : ce sont les jugements hypothétiques qui fournissent à l'esprit ses règles et ses moyens d'action. Qu'il aille donc du principe à la conséquence, comme en mathématique, ou bien de la condition, de la cause ou de la loi, conçues par hypothèse, au fait expérimental qu'il s'agit d'expliquer, comme dans les sciences de la nature, toujours la démarche de l'esprit est la même, et toujours elle est au fond constructive.

Dans cette conception générale du rationnel et de l'intelligible, M. Goblot s'efforce encore de faire rentrer le jugement de finalité, et de lui donner par là un caractère pleinement positif[1]. La finalité, ou « la convenance complexe », par laquelle une multiplicité de moyens concourent vers un même

1. Cf. les articles du même auteur parus à propos de lettres sur la question des causes finales échangées entre Sully Prudhomme et M. Ch. Richet ; *La finalité en biologie* (oct. 1903, in *Revue Philosophique)* et : *La finalité sans intelligence (Revue de métaphysique et de morale*, 1900).

résultat, lui apparaît en effet comme une donnée incontestable de l'expérience, celle même qui caractérise inséparablement les sciences biologiques, psychologiques et sociales : elle doit donc se concilier avec les autres données ou les postulats généraux de la science, déterminisme et causalité. C'est que la finalité n'est, pour lui, qu'un cas particulier, une espèce de la causalité même : celle où une série de faits convergent à partir d'un fait initial (tendance, désir ou idée) jusqu'à un fait final, qui correspond au premier, en quelque mesure lui ressemble, et en peut être considéré comme une réalisation externe ; c'est ainsi que, dans l'action humaine, le but atteint répond à la tendance qu'il satisfait, et cette tendance, s'intercalant dans la succession des causes et des effets, explique seule la convergence de ces derniers et rend seule raison du résultat obtenu. Mais le fait initial d'où dérive toute la série concourante peut n'être pas intentionnel ; les processus d'adaptation et de sélection darwinienne nous permettent d'entrevoir comment peut se rencontrer une finalité sans conscience ; bien plus encore, c'est la conscience et la pensée mêmes qui, supposant l'une et l'autre une tendance irréfléchie préalable, sont des cas particuliers de la finalité...

Ce grand effort de M. Goblot, qui prétend, et parvient presque, à offrir de la logique tout entière une vue synthétique et une, a une valeur incontestable ; outre les idées nouvelles de détail qu'il introduit dans la théorie de la science, il met au point, clarifie, et relie une foule de notions jusque là indécises et décousues. L'inspiration en est fermement rationaliste. Non qu'il conteste l'influence des motifs extra-logiques et sentimentaux dans le cours de la pensée, ni le caractère indémontrable des principes d'où partent les sciences, ne fût-ce que celui-là même, que la logique doit tendre exclusivement au vrai ; mais, simplement par sa défini-

ion de la logique et de la science comme excluant les raisons du cœur, il détermine sans équivoque les caractères propres du savoir, auquel on ne pourra plus laisser se substituer nulle intuition ou nulle croyance irrationnelles. — Mais, d'autre part, M. Goblot se défie de la métaphysique, il vise à la « positivité » avant tout : de là un certain nombre de concessions au psychologisme, au pragmatisme ou au sociologisme, dont on peut se demander si son rationalisme ne sort pas fort ébranlé. Les relations logiques n'apparaissent en somme, chez lui, que comme une certaine classe de faits psychologiques, simplement constatés au même titre que les autres ; de la vérité il n'admet d'autre définition que son aptitude à guider l'action, comme le veulent les pragmatistes, ou, comme le prétendent les purs sociologues, son aptitude à s'exprimer par le langage, phénomène social essentiellement, et à se communiquer aux autres esprits, à faire l'accord entre eux. Or, — outre la contradiction qu'il y a sans doute à faire dépendre d'un fait, quel qu'il soit, la valeur de la vérité, puisqu'encore faut-il que cela même, qu'elle dépende de ce fait, soit vrai ou faux absolument, — il resterait encore à rechercher si une conception purement sociologique de la vérité est même intelligible ; à déterminer par exemple en quel nombre doivent être les adhésions nécessaires pour que le vrai soit le vrai ; et s'il ne l'est pas encore tant que celles-ci ne se sont pas produites, ou cesse de l'être si elles diminuent, et si jamais un seul penseur ne peut avoir raison contre tous. Il reste douteux qu'un vrai rationalisme soit possible sans un fondement absolu. — De même, on peut se demander si la notion de finalité telle que la conçoit M. Goblot se suffit vraiment à elle-même, et si le fait initial dont il part explique réellement la convergence d'une série d'autres faits, du moment qu'il n'est lui-même qu'une cause au sens ordinaire du mot, effet par rapport à ses propres causes ; et encore

si, en posant comme type de ces faits initiaux la tendance, il ne se donne pas déjà la finalité tout entière, la finalité inséparable d'une certaine conscience, si obscure qu'elle soit, et débordant déjà la causalité pure. Que si, au contraire, on persiste à vouloir faire du fait initial de la série convergente un antécédent analogue à tous les autres et à le mettre sur le même plan que ceux-ci dans la série indéfinie des causes et des effets, n'est-ce pas la relation même de finalité qui vraiment se dissout et s'évanouit comme une simple illusion subjective?

Quoi qu'il en soit de ces doutes, la réconciliation de l'expérience et de la raison apparaît au moins comme un fait accompli et incontesté chez M. Goblot comme chez la plupart des critiques des sciences; les appellations d'empiristes et de rationalistes leur peuvent être appliquées indifféremment, ou, si l'on préfère, aussi improprement l'une que l'autre; et peu importe, après cela, que la justification du savoir dans une théorie de la connaissance vraiment cohérente apparaisse pourtant comme un problème plus que jamais ouvert. Nous le verrons abordé par ceux de nos contemporains qui n'ont pas peur de la métaphysique.

§ 3. — Si, pour Jules Lachelier déjà, l'édifice de la logique traditionnelle n'est plus quelque chose d'achevé absolument et d'intangible, des logiciens se sont rencontrés depuis quelque trente ans pour en bouleverser tous les principes: si bien qu'après « la crise de la morale », on a pu annoncer encore « la crise de la logique ». En Angleterre d'abord, puis en Italie, en France et en Allemagne, une école s'est développée qui a jeté les bases d'une logique toute nouvelle, aux prétentions singulièrement plus larges que celles des logiciens classiques; elle se propose de rapprocher intimement la logique des mathématiques, et de lui appliquer les procédés et les symboles de l'algèbre. Par ses premières origines elle pourrait

être rattachée, semble-t-il, à Hamilton et à la théorie de la quantification du prédicat ; puis, elle s'est élaborée lentement dans les tentatives de logique symbolique de Boole et des autres logiciens anglais dont Louis Liard, dès 1878, exposait les travaux au public français[1] ; enfin, elle s'est largement développée aujourd'hui dans l'œuvre considérable de M. Bertrand Russell outre-Manche, de MM. Peano, Padoa, Burali-Forte en Italie ; chez nous, parmi d'autres, et après les *Aperçus de Taxinomie générale* de Durand (de Gros) qui peuvent être considérés comme une œuvre annonciatrice, les travaux de Louis Couturat et de Henri Dufumier tiennent le premier rang.

La logique aristotélique était la logique du concept ; elle prétendait ramener tous les rapports entre idées à des rapports d'attribution, et tout raisonnement au syllogisme ; mais les logiciens modernes ont commencé à s'aviser que les types de rapports entre idées ou de jugements étaient plus nombreux et autres que ceux qu'avaient étudiés l'auteur des *Analytiques* ou ses commentateurs du moyen âge ; bien plus, ces rapports divers présentent des propriétés distinctes, les uns par exemple comportant la réciprocité (Pierre ressemble à Paul, donc Paul ressemble à Pierre), et non pas les autres (Pierre est le père de Paul) : ainsi l'analyse et la classification des démarches primitives de la pensée logique semblaient à refaire. — D'autre part, les mathématiciens, en revisant de leur côté les notions fondamentales de leur science, les principes de l'arithmétique en particulier, rencontraient « des idées qui avaient semblé jusqu'alors relever de la logique pure : dans la définition même du nombre apparaissaient les notions d'ensemble, de classe, de correspondance, qui introduisaient brusquement le mathématicien dans le domaine logi-

1. *Les logiciens anglais contemporains*, 1 vol., in-16, Alcan éd.

que [1] ». Il était amené ainsi à « constituer deux théories nouvelles, qui devaient désormais servir de base à toutes les autres : la théorie des ensembles et la théorie des groupes ; autrement dit, la science des multiplicités et la science de l'ordre. Ainsi il apparaissait que les sciences du nombre et de la grandeur n'étaient pas primitives, mais reposaient sur des doctrines d'un caractère plutôt logique que mathématique, et sur des notions qui n'avaient plus rien de quantitatif [2] ». Il s'agit, en somme, de faire de la logique et des mathématiques en quelque sorte un seul système, si bien qu'on peut à peine discerner où finit l'une, où commencent les autres, système cohérent et rigoureusement déductif, admettant le plus petit nombre possible de définitions, et excluant tout axiome ou postulat purement intuitif. Quant aux définitions initiales, elles seront conçues comme essentiellement conventionnelles, n'enveloppant aucune affirmation, même implicite, relative à l'existence ou à l'expérience, et toute la série de leurs conséquences ne constitueront qu'un vaste « système hypothético-déductif, c'est-à-dire un ensemble de propositions dont la vérité est subordonnée à certaines hypothèses dont elles se déduisent logiquement ».

Le caractère essentiel de cette tentative, qui s'intitule la logistique, ou logique mathématique, est donc double : d'une part, élargir la logique jusqu'à y faire rentrer l'analyse mathématique et les mathématiques tout entières comme un cas particulier (l'ancienne logique syllogistique en constituant un autre) ; d'autre part, emprunter à l'analyse mathématique ses

1. Dufumier, *La logique des classes*, Revue de Métaphysique et de Morale, juillet 1916.

2. L. Couturat, *Les principes des mathématiques*, 1906 (publiés dans la *Rev. de métaphys. et de Morale*, en 1904 et 1905). Les travaux de Couturat parus dans cette revue et relatifs à la logistique sont si nombreux qu'il ne peut être même question de les énumérer ici.

procédés de raisonnement, mais surtout ses symboles, ses systèmes de signes, pour en faire un usage plus général ; on espère que l'emploi de ces algorithmes précis et maniables assureront à la logistique la même fécondité et la même certitude qu'ils ont assurées déjà à l'algèbre. Les axiomes, les définitions ou les postulats des mathématiques ne seront plus considérés ici comme les notions les plus générales ni comme irréductibles, mais on prétendra les déduire en partant de notions infiniment plus abstraites encore, celle de classe par exemple, ou plus généralement celle de proposition ou de relation, et celle d'implication ; on croira pouvoir englober les quantités finies et les infinies comme de simples cas particuliers dans une théorie générale des ensembles ; on définira des opérations logiques, une addition, une multiplication logiques, dont les propriétés seront tantôt analogues à celles des opérations mathématiques correspondantes, et tantôt différentes. Par là, déclarent les logicisticiens, « la logique a pris rang définitivement parmi les sciences abstraites positives » ; et, soutenant contre Henri Poincaré qu'en se développant et en se prolongeant sans hiatus jusqu'aux mathématiques, elle ne se donne rien de plus qu'un petit nombre de principes conventionnels et n'a jamais besoin de recourir à aucune intuition, ni *a priori* ni expérimentale, ils en font le plus audacieux et le plus extrême effort de la raison humaine pour se suffire et se rendre complètement transparente à elle-même. Mener à bien une pareille entreprise, ce serait proprement réaliser un panlogisme absolu, le grand rêve leibnizien d'une caractéristique universelle et d'une *Ars combinatoria*, rêve dont les logisticiens d'ailleurs s'autorisent et se réclament, après s'en être faits eux-mêmes les érudits historiens ou les interprètes [1].

1. *Opuscules et fragments inédits de Leibniz,* publiés par Louis Cou-

Si la logistique a trouvé en France des interprètes lucides et des avocats convaincus, elle n'est pas une tentative proprement française. Nous n'essaierons donc pas d'en discuter les principes ni d'en mesurer la fécondité ; qu'il nous suffise d'en marquer le caractère intellectualiste intransigeant. Elle a d'ailleurs rencontré chez nous l'opposition très décidée d'Henri Poincaré [1], qui ne pense pas qu'on puisse exclure tout élément intuitif des principes des mathématiques; il oppose en particulier aux logisticiens, d'abord les modifications fréquentes de leurs conventions initiales, auxquelles ils ont été contraints par les difficultés qu'ils rencontraient ; et surtout, l'impuissance où ils sont de démontrer que ces diverses conventions initiales ne sont pas contradictoires entre elles ; enfin, ils auraient échoué lorsqu'ils ont essayé de déduire le raisonnement par récurrence. Plus généralement, il semble que, s'il n'y a à la base des mathématiques que des définitions arbitraires, leur rapport à la réalité devient peu intelligible : il est remarquable que les logisticiens eux-mêmes avouent ne pas parvenir à exprimer symboliquement le fait même de l'assertion, c'est-à-dire le passage d'une implication hypothétique à la position catégorique d'une thèse comme vraie [2].

§ 4. — On peut sans doute retrouver en quelque mesure la même ambition de faire l'inventaire complet de nos concepts rationnels et d'arriver à en fixer absolument le sens, dans la conception d'une grande œuvre collective dont M. André

turat ; *la Logique de Leibniz*, du même. — De son côté, M. Russell a consacré en Angleterre un volume à Leibniz : *La Philosophie de Leibniz*, traduit en français. (F. Alcan, 1908).

1. Cf. *Les logiques nouvelles ; les Derniers efforts des logisticiens*, dans *Science et Méthode ; La Logique de l'infini ; les Mathématiques et la logique*, dans *Dernières pensées*.

2. Cf. la discussion de M. Léon Brunschvicg, *les Étapes de la Philosophie mathématique*, liv. VI. (F. Alcan).

Lalande a pris l'initiative, et qu'avec la collaboration d'à peu près tous les philosophes notoires de ce temps il a presque menée à bonne fin : c'est le *Vocabulaire philosophique*, dressé par les soins de la *Société française de Philosophie*[1]. A propos de chaque terme du vocabulaire, tous les membres de la Société ont été invités soit à proposer une définition, soit à présenter leurs observations, et leurs communications, intégralement publiées, constituent une mine de réflexions suggestives et profondes. L'œuvre achevée fournira une preuve de ce que peut la pensée collective en philosophie; elle témoignera de l'existence d'une sorte de vérité et de raison impersonnelles, même à une époque dont l'unité intellectuelle n'est pas le trait le plus apparent, — en même temps qu'elle constituera un document de premier ordre sur l'état des idées à l'aurore du XXe siècle.

*
* *

§ 5. — Il importe maintenant de suivre le rationalisme contemporain dans le domaine de la philosophie générale, soit que, chez quelques penseurs hardis, celle-ci puisse revendiquer à nouveau le nom, hier décrié, de métaphysique, soit que, chez d'autres, plus prudents, elle se borne à une théorie de la connaissance. Et dans les œuvres, en petit

1. L'entreprise se rattache à une idée chère à l'auteur, dérivée d'ailleurs de la doctrine générale qu'exposait sa thèse sur la *Dissolution* (Voir plus haut, chap. II) et par laquelle il rejoint partiellement l'école sociologique : c'est que la vérité n'a d'autre critère, et même ne se définit proprement, que par l'accord des intelligences et la communion des esprits. D'où, dans un ordre de questions différent, une autre tentative dont nous avons parlé déjà, celle d'un *Catéchisme moral :* divisés sur les principes métaphysiques de la morale, et encore dans les applications particulières, les hommes pourraient s'accorder au contraire, selon M. Lalande, dans les « axiomes moyens », c'est-à-dire les maximes ou les règles de conduite proprement dites.

nombre sans doute, mais de valeur éminente, que nous rencontrerons ici, le rationalisme tend presque toujours, avec ou sans réserves, à ce qui n'en est peut-être que la forme extrême et pleinement conséquente, l'idéalisme.

Depuis Descartes, et de nouveau depuis Kant, la pensée moderne a constamment reconnu qu'elle ne saisit directement qu'elle-même : « l'âme se connaît plus immédiatement et plus sûrement que le corps » ; ce n'est qu'à l'état de représentations que se présentent d'abord à moi et que sont perçus tous les phénomènes ou les objets de la nature, et mon propre corps parmi eux ; et sans doute les corps, et l'étendue, et la matière se définissent pour moi comme autres que moi, extérieurs à moi, limites de mon propre être : mais c'est pourtant encore au sein de la conscience ou de la pensée, et par rapport à elle, que s'établit cette distinction entre le moi et le non-moi : l'extérieur à moi ou le non-moi, étant connu ou conçu, est donc par là même intérieur à la pensée ; l'idée de perception extérieure, à prendre l'expression à la lettre, serait à la rigueur contradictoire. « La connaissance constitue un monde qui est pour nous le monde : au-delà, il n'y a rien[1] ». — M. Bergson lui aussi est obligé de poser les choses comme des *images* : et s'il les déclare saisies en elles-mêmes dans la perception pure, ce n'est qu'à la condition de remonter au-delà de la conscience claire et réfléchie, jusqu'à un état limite, jamais réalisé en fait, de pure intuition qualitative, qui serait antérieur à toute distinction du sujet et de l'objet ; et à vrai dire, dans un tel état, je ne saisirais directement le réel extérieur en soi qu'en cessant de me saisir moi-même, puisque je sympathiserais si bien avec la chose même que je m'identifierais vraiment à elle, je serais la chose même : et par là, nous avons indiqué déjà cette conséquence, la perception ou l'in-

1. Léon Brunschvicg. *La modalité du jugement*, p. 2. (F. Alcan).

tuition pure tend de plus en plus à se confondre avec l'inconscience pure. — Les analyses des psychologues et des philosophes de toutes les écoles s'accordent d'ailleurs à mettre en lumière la part de souvenir, d'interprétation, de raisonnement, de construction en un mot, qu'enveloppent nos connaissances en apparence les plus simples et les plus immédiates : l'esprit est une puissance active et spontanée, toujours à l'œuvre, présente dès les plus lointains balbutiements du savoir, et autour des données brutes de la sensation, de quelque façon qu'on les conçoive, nous le découvrons toujours occupé à tisser les mille liens de l'intelligible ou du déterminable, de la logique comme de l'imagination; indubitablement, et de quelque étoffe première qu'il soit formé, le monde de l'expérience commune, où tout est susceptible d'être classé, coordonné et interprété, qui, partiellement au moins, peut toujours être défini et systématisé, ce monde est construit, et construit par l'esprit. — Redéfaire petit à petit tout ce travail de l'intelligence ordonnatrice et constructive, pour retrouver à sa place une intuition première révélatrice de la réalité même, tel est le but qu'assignait à la philosophie M. Bergson. Analyser consciemment et rendre claires à la pensée réfléchie les étapes de cette œuvre de l'intelligence par laquelle se définit pour nous et se constitue petit à petit le réel, en dehors de laquelle il n'y a rien de saisissable et rien de concevable, telle est la tâche philosophique par excellence, selon l'idéalisme rationaliste. Il s'agit, — et il ne peut s'agir de rien d'autre, — de démêler et de déterminer progressivement les conditions ou les lois de l'intelligibilité du monde : lois sans lesquelles non seulement s'évanouit le monde que nous connaissons, fait de rapports précis et assignables, mais s'évanouit encore l'x de la chose en soi kantienne ou de « l'inconnaissable » spencérien, qui ne peut plus être pensé que par une manifeste

contradiction. — Et ainsi, par delà la connaissance commune, plus ou moins adaptée aux exigences de la vie pratique, et par delà même les sciences positives, on pourra bien concevoir, non moins que M. Bergson, un mode supérieur de la connaissance, et qui serait la philosophie même : mais, là où M. Bergson réclame une *intuition* qui aille au rebours du mouvement même de l'intelligence, on admettra au contraire une sorte d'achèvement ou de perfection de l'intelligence essayant de se replier sur soi et de se saisir dans son acte propre : et c'est la *réflexion*, à la façon de Lachelier.

§ 6. — C'est sous l'influence de Jules Lachelier[1] que le spiritualisme français s'est décidément orienté dans le sens de l'idéalisme; et la doctrine de Lachelier est elle-même sortie d'une méditation et d'un approfondissement du criticisme; elle semble refaire, à sa façon, la route parcourue au début du XIXe siècle par les grands successeurs de Kant. C'est que, si l'on essaye de dégager les lois constitutives de l'esprit, en dehors desquelles nulle existence n'est concevable, comment n'aspirerait-on pas à montrer qu'elles forment un système, que ce système est intelligible, et dès lors nécessaire, et qu'ainsi enfin il se suffit à soi-même, autrement dit, qu'il se présente comme l'esprit en soi, ou l'absolu ? Sans doute, l'entreprise paraît folle de prétendre déduire, ou construire, l'esprit *a priori* : mais on peut tenter au moins de le déduire ou de le construire, si l'on peut dire, après coup : c'est à savoir, en partant de ses œuvres, la science ou la morale par exemple, s'efforcer d'en retrouver idéalement la genèse, et de se donner en quelque sorte le spectacle de la création, sinon des choses elles-mêmes, du moins de leurs conditions d'intelligibilité ou de possibilité. Déjà, dans la thèse fameuse sur le *Fondement de l'Induction* (1872), Jules Lachelier avait justifié

1. 1834-1918.

notre science à la façon kantienne, en montrant que les deux lois des causes efficientes et des causes finales étaient également nécessaires pour que l'univers de l'expérience pût être pensé et qu'il pût y avoir pour nous une nature. Dans l'article, non moins fameux, intitulé *Psychologie et métaphysique* et qui appartient à la période que nous étudions (1885), il allait plus loin encore et traçait, en une brève esquisse, l'œuvre la plus hardiment métaphysique peut-être qu'ait produite la pensée française depuis Malebranche.

Pour lui, à vrai dire, le problème philosophique s'était posé, dès le début, en termes idéalistes : la perception directe, « par laquelle les phénomènes nous sont donnés primitivement et avant toute réflexion [1] », est déjà productrice du réel; sans doute, l'étendue est extériorité : « mais la question est toujours de savoir si cette existence est hors de nous par elle-même, ou si c'est nous qui l'y mettons en la percevant [2] » ; aussi bien, qui dit étendue dit continuité, et ces unités indivisibles que seraient des atomes ou des choses en soi « ne sont point des éléments de l'étendue et n'ont rien de commun avec elle » ; « ce n'est donc que dans la conscience que l'étendue peut être ce qu'elle est, un tout donné en lui-même avant ses parties et que ses parties divisent, mais ne constituent pas » ; « il n'y a pas d'autre étendue possible qu'une étendue idéale et perçue, » et le matérialisme même ne saurait être dès lors « qu'une sorte de matérialisme idéaliste, qui absorberait la conscience, non plus dans un monde réellement extérieur à elle, mais dans ce monde relativement extérieur qu'elle porte en elle-même [3] ». — Mais il est trop clair qu'on ne saurait s'en tenir là, puisque l'éten-

1. *Du fondement de l'Induction,* suivi de *Psychologie et Métaphysique* réédité en 1 vol. in-16, 1896, — p. 127. (F. Alcan).

2. *Ibid.*, p. 128.

3. *Ibid.*, p. 130-131.

due à elle seule n'est qu'une abstraction, que ses parties ne sont par elles-mêmes que des places, et que la sensation seule les distingue et les détermine. Et Lachelier en venait alors à décrire une manière de philosopher toute psychologique, qui correspond assez bien par avance au point de vue bergsonien, et qui aurait consisté à retrouver dans la perception sensible le moi, c'est-à-dire un sujet capable d'éprouver le plaisir ou la douleur, doué de tendances et de spontanéité, et qui serait essentiellement volonté ; mais il montrait aussitôt qu'on devait dépasser cette sorte de « naturalisme ».

C'est qu'une autre espèce d'analyse de la conscience est possible. Dans la réflexion, nous prenons « conscience de la conscience » ; or, là, il ne s'agit plus que de vérité, et la vérité est par essence impersonnelle : elle est absolue, ou bien n'est pas. « La connaissance d'une douleur n'est pas douloureuse, mais vraie... Elle n'est pas nécessairement renfermée dans l'homme qui souffre, et ne perd rien de sa vérité en passant de son esprit dans celui d'un autre [1]. » Quoi que ce soit qui devienne l'objet de la conscience intellectuelle, celle-ci « l'affranchit, en le pensant, de la subjectivité de la conscience sensible ». La pensée est donc autre chose que cette conscience sensible : « elle convertit de simples états subjectifs en faits et en êtres qui existent en eux-mêmes et pour tous les esprits ; elle est la conscience, non des choses, mais de la vérité ou de l'existence des choses [2] » ; ainsi, de ce qui, sans elle, ne serait qu'une modification individuelle, une sorte de rêve, elle fait une réalité.

La pensée est donc absolue, elle est « élevée au-dessus de tous les temps » ; la science est son œuvre, et il n'est pas une

1. *Psych. et Mét.*, p. 148.

2. *Ibid.*, p. 155.

science « qui ne soit une science de l'éternel, et qui ne soit éternelle elle-même », sous réserve des erreurs qu'elle peut contenir. Étant la mesure de toute vérité, la pensée ne peut être relative : car, lorsque nous disons d'une chose qu'elle est relative, elle ne l'est donc que par rapport à la pensée qui la pose comme telle, et c'est donc dire qu'il est *absolument vrai* qu'elle est relative. — Mais, dès lors, si elle est le principe unique de toutes les valeurs intellectuelles, la pensée sera nécessairement aussi productrice et idéalement créatrice. « Puisque la philosophie, avait déclaré Lachelier dès ses premières pages, se propose d'expliquer *toute* la réalité, il faut bien qu'elle en cherche la dernière raison dans quelque chose qui ne soit plus réel, et qui soit par conséquent une pure idée [1] ». Et il le répète à nouveau : « Ne craignons pas de suspendre en quelque sorte la pensée dans le vide : car elle ne peut reposer que sur elle-même, et tout le reste ne peut reposer que sur elle : le dernier point d'appui de toute vérité et de toute existence, c'est la spontanéité absolue de l'esprit [2] ».

§ 7. — Voyons cette spontanéité absolue à l'œuvre. Elle marque le passage de l'analyse à la synthèse, de la psychologie à la métaphysique ; elle fait de nous-même, en tant que sujet intellectuel, une dialectique vivante. Car l'idée d'être, ou de vérité, est de telle nature qu'elle se produit elle-même, à l'infini, ou se déduit d'elle-même. Supposons, en effet, que nous ne sachions pas encore si cette idée existe : nous savons du moins, dans cette hypothèse, « qu'il *est vrai* ou qu'elle existe ou qu'elle n'existe pas. Nous pensons cette alternative elle-même sous la forme de la vérité ou de l'être [3] ».

1. *Ibid.*, p. 103.
2. *Ibid*, p. 158.
3. *Ibid.*, p. 153.

— Dira-t-on que l'alternative à son tour n'est peut-être pas légitime? Cela revient à dire encore qu'il est vrai qu'elle est légitime ou bien qu'elle ne l'est pas, et nous supposons donc encore, et toujours ainsi, à l'infini, la notion d'être ou de vérité absolue : on peut bien dire en ce sens qu'elle se multiplie et se crée elle-même, sans terme. — Puis, dans une série d'indications rapides [1], comme s'il reculait lui-même devant la hardiesse de ses déductions et osait à peine les suggérer à la méditation, le philosophe faisait entrevoir un double symbole de cette production incessante de l'idée d'être par elle-même, de ce dédoublement à l'infini : c'est d'abord, dans le temps, la succession pure, où l'instant, toujours semblable à lui-même, se précède lui-même à l'infini ; et c'est encore la première dimension de l'étendue, ou longueur, dont chaque partie suppose avant elle, à l'infini, une partie semblable. — Mais, à son tour, cette production de l'être par lui-même, une fois représentée dans la succession et dans l'étendue, peut « réagir sur ses propres produits », et devient détermination de l'homogène par l'homogène, c'est-à-dire nécessité mécanique ou causalité.

Peut-on poursuivre plus avant cette déduction des catégories fondamentales, catégories à la fois de l'existence et de la pensée [2]? Oui, car l'existence abstraite *tend* à se dépasser elle-même et à poser l'être concret. Celui-ci à son tour se symbolisera dans l'intensif de la sensation et dans la simultanéité de la seconde dimension de l'espace; et, une fois conçu comme donné dans ses propres symboles, il apparaîtra comme volonté d'être, désir ou finalité.

Enfin, l'être concret et l'être abstrait *tendent* à se concilier dans une dernière forme d'existence et de pensée [3], qui

1. *Ibid*, p. 159-160.
2. *Ibid.*, p. 160 sqq
3. *Ibid.*, p. 163 sqq.

est l'*existence ou la pensée pour soi-même*, la réflexion individuelle. Et la réflexion elle aussi a ses symboles : la perception réfléchie d'une part, et de l'autre la troisième dimension de l'espace, la profondeur, celle qui, creusant un intervalle entre les êtres, leur assure, avec une manière d'indépendance, une réalité distincte ; et elle comporte enfin son mode spécial de détermination, la liberté pure. « Cette troisième conscience est aussi la dernière : le progrès de la pensée s'arrête lorsque, après s'être cherchée dans la nécessité, comme dans son ombre, puis dans la volonté, comme dans son corps, elle s'est enfin trouvée elle-même dans la liberté : il n'y a pas plus de quatrième idée de l'être que de quatrième dimension de l'étendue[1] ».

§ 8. — Cet effort si original et si puissant, qui, dans sa sobriété un peu sibylline, renouvelait en quelques pages les aventures métaphysiques d'un Fichte ou d'un Hegel, représentait une manière de philosopher exactement opposée, au fond, à celle où nous avons vu tendre les Boutroux et les Bergson. Sans doute l'intention avouée en était de ne pas « donner tort au spiritualisme[2] » ; sans doute on y sentait par échappées, bien qu'avec une extrême discrétion, l'influence des croyances morales et religieuses de l'auteur, et Jules Lachelier faisait appel avec une entière franchise, en deux ou trois endroits difficiles, à « un acte, non de connaissance, mais de volonté[3] » ; ou bien se refusait à essayer même d'expliquer, de peur de paraître l'absoudre, ce que la morale condamne[4] ; ou bien laissait entrevoir, au terme de la spéculation, la possibilité de « franchir par un acte de foi morale les bornes de la pensée

1. *Ibid*, p. 165.
2. *Ibid*, p. 146.
3. *Du fondement de l'Induction*, p. 79.
4. *Psych. et Métaph.*, p. 171.

en même temps que celles de la nature[1] ». Mais la philosophie restait essentiellement, restait exclusivement pour lui œuvre de raison. Dans la pensée il croyait saisir l'absolu même ; en elle il trouvait la mesure de toute vérité, et par suite de toute existence ; l'être et la pensée lui apparaissaient avec évidence comme deux notions équivalentes : la nature, pour lui, « s'oppose à la science comme une pensée concrète à une pensée abstraite[2] » ; « la pensée et l'existence ne sont que deux noms de l'universelle et éternelle nécessité[3]. » — Aussi, sa doctrine répugne à tout réalisme comme à toute méthode intuitive : si « une métaphysique qui cherche son point d'appui dans l'expérience est bien près d'abdiquer entre les mains de la physique[4] », une philosophie de l'intuition n'est rien de plus, au fond, qu'une philosophie de l'expérience : « L'existence d'une chose en soi au delà d'un phénomène ne serait pour nous, s'il nous était donné de l'apercevoir, qu'un fait particulier et contingent ; et quand toutes ces choses apparaîtraient successivement ou à la fois aux yeux de notre esprit, cette expérience d'un nouveau genre ne nous révèlerait qu'un fait universel, et non une vérité nécessaire[5] » ; « des choses en soi qui deviendraient pour nous un objet d'intuition ne seraient plus, en effet, que le phénomène d'elles-mêmes[6] ». — Et dès lors, les exigences de la science, la causalité et même le mécanisme, peuvent être incomplètes et subordonnées à d'autres plus hautes, mais, puisqu'elles émanent de la pensée, il faut bien que l'univers s'y accommode pour être connu, c'est-à-dire pour être ; il ne

1. *Du fond. de l'Induct.*, p. 102.
2. *Ibid*, p. 82.
3. *Ibid.*, p. 84.
4. *Ibid.*, p. 36.
5. *Ibid*, p. 31.
6. *Ibid.*, p. 41.

s'agissait donc pour lui ni de nier, ni de restreindre le rôle des causes efficientes ou des lois mécaniques : « tout dans la nature doit s'expliquer mécaniquement, car le mécanisme de la nature est, dans un monde soumis à la forme du temps et de l'espace, la seule expression possible du déterminisme de la pensée [1] » ; ce qu'il appelle l'idéalisme matérialiste ne représente sans doute pour lui que « la surface des choses », mais il exprime pourtant la « moitié » de la réalité [2], et s'il y faut superposer la considération des causes finales, celles-ci pénètrent « sans le détruire » dans le domaine des causes efficientes. — Enfin, tous les éléments de ce qu'il appelle la conscience sensible, tendance, spontanéité, volonté même, tout ce que la philosophie bergsonienne aura tendance à exalter comme « élan vital » et réalité suprême, sont ici subordonnés aux éléments intellectuels, à la pensée pure et à la réflexion ; sans doute, en un sens, « la volonté est le principe et le fond caché de tout ce qui existe [3] » ; mais la volonté n'est pleine et entière que si elle est liberté, et la vraie liberté est inhérente à la pensée même, et se confond peut-être avec cette parfaite spontanéité intellectuelle dont tout découle ; car Lachelier fait bon marché de la liberté d'indifférence comme du moi substance : « nous n'avons entrepris de défendre ni une liberté de choix et de caprice, ni un moi abstrait et extérieur à ses propres modes [4] » ; que savons-nous de la liberté ? « nous n'avons en réalité conscience que d'une chose : c'est que notre conduite peut-être déterminée, non seulement par des appétits, mais encore par des pensées [5] ». Et la notion positive qu'on nous en offre est à cet égard très nette : la

1. *Du fond. de l'Ind.*, p. 56.
2. *Ibid.*, p. 69.
3. *Psych. et Méta.*, p. 140.
4. *Ibid.*, p. 145.
5. *Ibid.*, p. 119.

liberté n'apparaît en fait que comme un pouvoir de concevoir des idées nouvelles, idées qui se réalisent en « laissant agir » les lois du mouvement et sans y déroger ; « le miracle de la nature, en nous comme hors de nous, c'est l'invention ou la production des idées ». Là est le principe véritable et ultime du changement, de la nouveauté, de l'action, intérieur et identique à l'activité de la raison même : « Chaque idée... naît de rien, comme un monde [1] ».

Ainsi, en face du courant bergsonien, un autre courant traverse la pensée contemporaine, qui a sa source dans le haut intellectualisme de Jules Lachelier.

§ 9. — On peut le suivre d'abord dans les idées d'un penseur vigoureux, qui n'a presque rien écrit, que nous connaissons à peine par quelques fragments obscurs, mais en qui le témoignage unanime de ses élèves nous invite à saluer un métaphysicien hardi, profond, original, en même temps qu'une sorte de saint laïque, affirmant par la dignité d'une vie toute de réflexion et de bonté la primauté de l'esprit et l'identité, en leur principe, de la pensée véritable et de l'action morale. Tel nous apparaît en effet Jules Lagneau[2], à la fois dans la biographie que nous en a donnée M. Le Tellier [3], et dans les notes qu'a publiées et commentées M. Emile Chartier [4]. Formé, sous l'influence directe de Jules Lachelier, par une longue méditation de Spinoza, c'est surtout à l'analyse de la perception extérieure que Lagneau s'appliquait, semble-t-il, devant ses élèves; il s'attachait à montrer que, dans chacune de nos connaissances, même les plus familières, était impliqué l'esprit entier, et comme le tout de la connaissance. La sensation nue

1. *Du fond. de l'Ind.*, p. 99. Cf. p. 101.

2. 1851-1894.

3. Dans le *Bulletin de l'action morale.*

4. *Fragments*, in *Revue de Métaph. et de Mor.*, mars 1898. — *Commentaire aux fragments de Lagneau*, par E. Chartier, *ibid.*, sept. 1898

n'est jamais donnée, saisie, nous ne pouvons que la supposer, comme une sorte de limite idéale que l'esprit conçoit lorsqu'il dépouille le réel de tout ce qu'il y reconnaît comme venant de lui-même. Retrouver ainsi l'esprit dans ses œuvres, « c'est l'œuvre de la philosophie, c'est-à-dire de la réflexion. » « La conscience, est-il écrit au fragment 10, n'est pas distincte de la pensée (proprement dite). Le moi qui s'y affirme n'est distinct de la pensée même que logiquement, abstraitement, dans l'expression. Si nous voulons réellement l'atteindre comme être en soi, nous passons de la conscience à la réflexion. Cet effort vers l'esprit-moi est vain : le moi échappe, l'esprit seul, universel, est atteint par le sentiment du nécessaire absolu, à la fois subi et subsistant, c'est-à-dire de l'unité totale et absolue. »« Le fond des choses et leur explication n'est pas dans les phénomènes ou objets (nécessaires), ni dans les esprits ou sujets (limités), mais dans l'esprit, ou sujet, absolu et un. La psychologie dans sa source et son fond est la métaphysique même [1] ». C'est la pensée même de Lachelier : dans l'intellection de la vérité, l'individu limité touche à l'absolu. « Le sujet pensant n'est pas un être, mais l'ensemble des principes, c'est-à-dire des liaisons qui rattachent les pensées empiriques..... à l'esprit, à l'unité absolue [2] ». « L'existence absolue de la connaissance est un *fait*, et non pas une abstraction [3] »

Après cela, la pensée absolue ne semblait pas pour Lagneau aller sans quelque sentiment ; elle était une aspiration morale, et non pur jugement logique ; elle se découvrait, en son fond dernier, comme action : « La philosophie, c'est la réflexion aboutissant à reconnaître sa propre insuffisance et la nécessité

1. *Loc. cit.*, p. 128
2. *Fragment* 19, p. 130.
3 *Fra ment* 22, p. 131.

d'une action absolue partant du dedans [1] ». On sait qu'il fut l'inspirateur de ce groupement d'hommes de bonne volonté que fut *l'Union pour l'Action Morale*. Comment, chez lui, cette notion de l'action rejoignait-elle, sans les faire fléchir, les exigences d'un rationalisme intransigeant, c'est ce que la doctrine, dans l'état où elle nous est parvenue, ne nous permet de déterminer qu'imparfaitement [2].

*
* *

§ 10. — Mais un idéalisme ainsi ambitieux de toucher l'absolu et de retrouver la genèse idéale de la nature pouvait-il se développer longtemps au milieu de l'anti-intellectualisme contemporain sans en venir à se défier de lui-même, ou au moins à se critiquer et à se limiter ? Pouvait-il y conserver longtemps sa pleine audace constructive ? Cette réaction contre

1. *Fragm.* 5, p. 127.

2. A l'influence de Lachelier se rattache encore toute une série d'œuvres aux conclusions parfois divergentes, mais où domine la méthode, et même la virtuosité dialectique, depuis la thèse brillante de Jaurès : *De la réalité du monde sensible* (1892), jusqu'à celle de M. Rodrigues : *Le problème de l'action* (1904). (F. Alcan). — Dans le livre modeste et solide d'É. Boirac, *l'Idée de Phénomène*, (F. Alcan) c'est plutôt la double action de Renouvier et de Fouillée que l'on retrouve, combinées et fondues. M. Boirac conclut que, le fantôme de la substance définitivement exorcisé désormais, le phénomène devient la réalité même ; mais, comme il n'a de sens que dans et pour la conscience, c'est bien à une sorte d'idéalisme qu'on aboutit encore, à un idéalisme qui fragmentant le réel en autant de centres de conscience qu'il y a de noyaux distincts dans l'univers de l'expérience, renouvelle en dernière analyse le monadisme leibnizien. — Nous ne parlons pas ici d'œuvres que l'on pourrait rapprocher de celle de Jules Lachelier, mais dont les auteurs ne sont pas français, comme Green et Bradley en Angleterre. Peut-être les articles de Gourd : *Les trois dialectiques*, in Rev. de Métaph. et de Mor., janv., mars, mai 1897, et les profondes études de Spir : *Pensée et réalité*, *Esquisses de Philosophie critique*, *ibid*, 1895, (F. Alcan) écrites ou traduites de bonne heure en français, ont-elles aussi exercé quelque action chez nous.

soi, la critique des puissances de la raison opérée par la raison même et sans sortir des bornes de ses pures données, c'est l'effort que représente un livre subtil et pénétrant, où la plus large information s'allie à une merveilleuse intelligence des doctrines et des manières de penser les plus différentes, *La modalité du jugement* de M. Léon Brunschvicg (1897). Avec les autres ouvrages de l'auteur et ceux de M. Louis Weber, il représente une sorte d'idéalisme nouveau, idéalisme devenu infiniment prudent et modeste, tout prêt à s'effacer devant la science positive, bornant son ambition à en comprendre les démarches, mais revendiquant pourtant encore le point de vue essentiel de la grande philosophie et les droits de la raison. Et c'est, semble-t-il, l'œuvre de Jules Lachelier qui fournit l'occasion première, en même temps que la méthode, à cette attitude nouvelle : en approfondissant le kantisme, Lachelier avait semblé entraîné à le dépasser dans la voie où s'étaient engagés jadis Fichte et Hegel ; comme effrayé d'une si grande audace, M. Brunschvicg semble vouloir revenir à la simple position critique.

La philosophie est d'ailleurs conçue ici encore comme réflexion intégrale : elle est « l'activité intellectuelle prenant conscience d'elle-même [1] ». C'est le jugement qui est l'acte essentiel de l'intelligence, et le problème logique qu'il soulève, celui de la modalité, enveloppe « la question métaphysique du droit qu'a l'esprit d'affirmer [2] ». Or, la copule pose d'abord l'être comme *vérité* pure et absolue, se supposant elle-même à l'infini, et Lachelier l'a montré ; mais, en ce sens où elle exprime la nécessité entière, elle n'est qu'unité de la pensée avec soi et idéalité pure : « Si deux idées sont simultanément dans un même esprit et unies dans cet esprit,

1. *La Modalité du jugement*, p. 5.
2. *Ibid.*, p. 41.

traversées, pour ainsi dire, d'un même courant de pensée, c'est que ces deux idées sont intérieures l'une à l'autre et peuvent ne faire qu'une idée [1] » : l'intériorité, la réduction à l'unité, voilà l'idéal d'un jugement pleinement intelligible et entièrement nécessaire. — Mais le mot *être* peut avoir un autre sens, il peut être posé « d'une position absolue », exclusif de tout prédicat : c'est l'être en tant qu'être ou que réel; or la critique kantienne de l'argument ontologique vaut pour toute connaissance en général, et l'existence ne peut jamais être déduite de la pensée. « L'intelligibilité se définissant par l'intériorité des idées au sein de l'esprit, cette seconde forme de l'affirmation sera l'exclusion de l'intériorité, ce sera l'extériorité... l'extériorité absolue... l'être en tant qu'impénétrable à l'esprit [2] » : négation de l'activité intellectuelle, qui n'a de sens pourtant que par rapport à cette activité, tout en étant inexplicable par elle. Le réel, c'est, pour parler avec Fichte, un choc ; ou encore, le présent, hétérogène et incomparable par rapport au passé et au futur, *l'ici*, exclusif du reste de l'espace [3]. Ce n'est donc ni la constatation d'une chose antérieure à l'esprit et définie sans lui, ce qui serait absurde, ni une création de l'esprit : c'est quelque chose d'absolu. « La dualité de l'être et de la pensée est décidément primitive et irréductible [4] ». « La nécessité de tenir compte de ce qui n'est pas l'intelligible et l'un,... tel est le trait essentiel qui distingue... la philosophie critique [5] ». — Mais c'est un fait encore que ces deux formes pures de l'intériorité et de l'extériorité se rejoignent en une forme mixte, qui exprime le rapport de la pensée et de l'être ; fonction équivoque sans doute, qui pourtant est la connaissance

1. *Ibid.*, p. 82
2. *Ibid.*, p. 90.
3. *Ibid.*, pr 92-93
4. *Ibid.*, p. 98.
5. *Ibid.*, p. 100.

tout entière ; car le fait de connaître est mystérieux à l'intelligence même qui connaît ; toute conscience suppose de l'inconscience : « la conscience porte sur les produits de la pensée, non sur la production, qui est la pensée même [1] ».

Connaître, après cela, ce sera imposer à l'extériorité la forme de l'intériorité ; toute connaissance est un compromis : « l'esprit qui connaît se retrouve dans l'œuvre entière de la connaissance, mais il y trouve aussi quelque chose d'opaque et d'impénétrable pour lui, ce qu'on appelle communément les choses [2] ». « En un mot, il y a dans l'œuvre totale de la perception assez de raison pour faire échec au réalisme ; il y a, dans l'œuvre totale de la science, assez d'expérience pour faire échec à l'idéalisme [3] ». Par là se définit la tâche de la philosophie et de la science d'une part, de la morale de l'autre : « Notre destinée, c'est de chercher à rapprocher notre jugement de ses conditions d'intelligibilité, de façon à ce qu'il puisse de plus en plus se fonder sur lui-même et trouver en soi la réalité qu'il affirme : notre destinée est de tendre à l'unité [4] ».

§ 11. — L'attitude ultime qui suit de là, M. Brunschvicg s'est appliqué à la définir et à la réaliser dans tous ses écrits ultérieurs [5]. — L'idéalisme métaphysique à la manière de Fichte (et de Lachelier) a voulu « déduire l'esprit » : or, si c'était là « franchir les bornes de la conscience humaine, »

1. *Ibid.*, p. 102.
2. *Ibid.*, p. 105.
3. *Ibid.*, p. 180.
4. *Ibid.*, p. 243. — Et c'est là, étendue à la connaissance en général, quelque chose d'assez analogue à la thèse de M. Meyerson, mais que celui-ci n'applique qu'à la critique des sciences. Voir plus haut, chap. VI. § 4.
5. Cf. en particulier l'*Idéalisme contemporain*, mémoire présenté au Congrès de Philosophie de 1900. — *Introduction à la Vie de l'Esprit.* — *Les Étapes de la Pensée mathématique*, principalement liv. III, l'*Intelligence mathématique et la vérité.*

aller « au delà de l'esprit humain [1] ». L'idéalisme contemporain, au contraire, « se place directement en face de l'esprit, et se donne une tâche unique, qui est de connaître l'esprit ». Il prend par là un caractère positif, il acquiert un objet concret, l'objet concret par excellence, l'esprit même qu'est effectivement chacun de nous ; il prend ainsi « l'allure d'une sorte de réalisme positiviste [2] ». — Et c'est déjà le titre même, avec toute sa netteté éloquente, d'un autre et remarquable ouvrage où se manifestent les mêmes tendances, *Vers le positivisme absolu par l'idéalisme*, de M. Louis Weber. — Mais, dès lors, où l'esprit pourra-t-il se prendre pour s'analyser lui-même dans ses démarches spontanées, sinon là où il entre en contact avec les phénomènes de la nature et s'efforce d'en ramener la multiplicité incohérente à l'harmonie de rapports rationnels ? sinon dans la science ? ou encore, à un autre point de vue, dans le système des actions humaines les plus intentionnelles et les plus réfléchies, dans la moralité ? « Les catégories constitutives de la pensée, au lieu de permettre une déduction *a priori* qui précède la science et qui en dispense au besoin, apparaissent comme le terme de la réflexion scientifique [3] ».

Si l'esprit est incapable de déduire l'existence en général, bien que dans tout ce qu'il connaît il retrouve ses lois propres d'intelligibilité, il s'ensuit qu' « il n'y a pas lieu de chercher à prévoir comment les formes particulières du jugement peuvent se tirer » des deux formes suprêmes de l'intériorité et de l'extériorité ou de leur participation mutuelle. « Il n'y a pas de dialectique métaphysique, c'est-à-dire qu'il est impossible de réunir par une loi intérieure les moments successifs de l'acti-

1. Biblioth. du Congrès de Philos. de 1900, vol. Ier, p. 171, 173.
2. *Ibid.*, p. 175.
3. *Ibid.*, p. 176.

vité intellectuelle[1] » : ce serait les transformer en des moments nécessaires, les faire parfaitement homogènes, et déclarer ainsi que le fait de leur succession n'altère en rien cette homogénéité et est indifférent à leur contenu : ce serait nier et le temps, et l'activité véritable, et la liberté spirituelle.

L'accord est remarquable avec les principales thèses de M. Louis Weber. Ici encore, le point de départ est l'idéalisme pur; les conditions de la parfaite évidence logique sont définies avec une rigueur intransigeante dans leur formalisme stérile. D'autre part, nous ne saisissons jamais que des idées : le réel, le non-moi, la nature, c'est *l'idée* du réel, du non-moi, de la nature; et de même, le moi en tant que sujet individuel, ce n'est que *l'idée du moi*, saisie par la réflexion, c'est-à-dire par l'acte d'une pensée qui se suppose toujours elle-même, se dédouble et se produit elle-même en quelque sorte chaque fois qu'elle prétend se connaître comme objet, chose ou substance; et par là la réflexion ne saurait plus nous apparaître comme l'acte d'un esprit individuel, mais comme la réalité même de la pensée impersonnelle et absolue. Dès lors, la seule réalité proprement dite, c'est le tout de la pensée, sans cesse inachevée et sans cesse travaillant à se compléter, c'est-à-dire les diverses sciences, et la réflexion sur les sciences. « La science cherche le réel, et en le cherchant elle ne trouve qu'elle-même... La recherche du réel est le réel lui-même, la pensée enveloppe et constitue l'universalité de l'être[2] ». — Mais ici encore, cette pensée qui est première à tout, ne peut saisir sa loi à elle-même, ni se connaître autrement que dans le progrès historique du savoir, l'élément de nouveauté de tout jugemen synthétique étant inengendré par rapport à tout autre jugement. « Si les catégories sont *a priori*, ne remontons pas au-

1. *Ibid.*, p. 237.
2. L. Weber, *Vers le positivisme*, etc., p. 328. (F. Alcan).

delà des catégories[1] ». « Que les catégories s'engendrent les unes les autres par un processus dialectique, indépendamment du progrès des sciences concrètes et positives, c'est ce que nous nous refusons à admettre. La synthèse ainsi entendue...anticiperait la science et la supposerait à chaque instant achevée[2] ».

D'autres encore adoptent une attitude assez analogue. Dans des dialogues philosophiques signés *Criton*, dans plusieurs volumes de réflexions sur les événements du jour intitulés *Propos d'un Normand* et signés *Alain*, dans quelques études de la *Revue de métaphysique et de morale*[3], et dans un recueil plus suivi sur les passions[4], un penseur s'est révélé à un cercle restreint d'initiés et de disciples, dialecticien subtil et aventureux, jouant et jouissant de sa dialectique, pénétrant, tranchant, paradoxal, profond, qui est en même temps un écrivain de race. Disciple pieux de Lagneau, dont il a publié les manuscrits, pénétré de Spinoza et de Platon, intellectualiste intransigeant et démocrate ombrageux, il excelle à rattacher aux menus faits de la vie courante, privée ou publique, aux exemples scientifiques exactement analysés jusque dans le détail, les plus hautes spéculations métaphysiques; pour lui plus que pour tout autre la philosophie est vraiment immanente à l'expérience; chez lui comme chez M. Léon Brunschvicg et M. Louis Weber, positivisme et idéalisme se rejoignent; seulement ici l'idéaliste, sa thèse posée, ne s'efface pas tout à fait devant la science : c'est la science au contraire qui se pénètre de raison et d'idéalité, et reste toujours

1. *Ibid.*, p. 159.
2. *Ibid.*, p. 376.
3. *Sur la mémoire*, janv., mai, sept., 1899; *Le problème de la perception*, nov. 1900; *L'idée d'objet*, mai 1902, etc.
4. *Quatre-vingt-un chapitres sur l'Esprit et les Passions*, par l'auteur des *Propos d'Alain*, à l'Emancipation, 1917.

justiciable de la philosophie. Comme son maître Lagneau, il s'est attaché avant tout à la théorie de la perception, pour y retrouver la pensée tout entière; et c'est de même dans la raison qu'il prétend trouver la source de toute vie morale, l'instrument suffisant de la discipline et de la purgation de nos passions. Sauf pour le problème de la liberté, qu'il affirme plutôt qu'il ne la déduit, et qu'il conçoit comme le pouvoir d'agir conformément à nos idées [1], son positivisme idéaliste laisse volontiers irrésolus les problèmes derniers : « le difficile et l'essentiel pour un philosophe, écrivait-il dès son premier essai, ce n'est pas d'arriver le plus vite possible à la conclusion, mais au contraire de la reculer aussi longtemps qu'on le peut, et en quelque sorte de se boucher les yeux pour ne la voir pas, mais de continuer à analyser sans repos [2] ».

§ 12, — Cette conception d'une philosophie immanente à la science et inséparable d'elle une fois définie, il restait à l'appliquer : M. Brunschvicg a voulu la vérifier et l'illustrer à la fois dans son grand livre sur les *Étapes de la philosophie mathématique*. Il y a retracé l'histoire entière des mathématiques, dans son rapport avec l'histoire de la pensée philosophique, recherchant tour à tour de quels problèmes et de quelles nécessités techniques ont surgi les idées et les méthodes mathématiques, et quelle influence elles ont d'autre part exercée à chaque époque sur les conceptions générales relatives à la nature, à la science ou à la vérité. — Or, quelque dix ans auparavant, Louis Couturat, dans son *Infini mathématique*, avait entrepris une tâche analogue; mais, s'il se

1. « C'est par les idées seulement qu'on peut définir l'action. Une action est un mouvement de mon corps qui est conforme à mes idées les plus claires; une passion, au contraire ». *Rapports entre la science et l'action*, Actes du Congrès de Genève, 1904, 470.

2. *Premier dialogue d'Eudoxe et d'Ariste*. Rev. de Méta. et de Mor. 1893, p. 532.

plaçait au point de vue propre du technicien des mathématiques pour montrer comment y apparaît la notion du nombre infini et ce qu'elle y signifie exactement, Couturat s'efforçait encore de réfuter l'empirisme en même temps que le criticisme, au profit d'une métaphysique rationaliste ; s'il se proposait d'établir que les notions mathématiques ne proviennent ni de l'intuition sensible ni de l'intuition *a priori* de *l'Esthétique transcendantale*, s'il distinguait profondément le cas de la notion de nombre de celui de la notion de grandeur, il attribuait celle-ci, avec l'infini et le continu qu'elle enveloppe, à la raison pure ; il admettait encore que « la raison est une source de connaissances originales et pures, qui n'empruntent rien à l'intuition, soit empirique, soit même *a priori* ; l'on peut, affirmait-il, penser et connaître quelque chose en dehors des formes de la sensibilité et des catégories de l'entendement [1] ». Et il se croyait ainsi autorisé à conclure que la raison est bien « la faculté de connaître le réel » ; qu' « il n'est pas étonnant que la raison retrouve dans la nature ses propres formes et qu'elle puisse reconstruire le monde des sens avec des idées *a priori*, puisque la nature est déjà l'œuvre de la raison [2] », et qu'ainsi « la métaphysique reste possible et qu'une métaphysique infinitiste est probable [3] ».

La distance est grande de ces affirmations où subsistait quelque dogmatisme, aux conclusions que l'histoire des mathématiques suggère à M. Brunschvicg. Il apparaît à ce dernier qu'il faut répudier à la fois le rationalisme classique et l'empirisme, l'idée d'un enregistrement ou d'une association passive de données venues du dehors, aussi bien que l'idée

1. *L'Infini mathématique*, IV, 4, p. 566. (F. Alcan).
2. *Ibid.*, p. 559.
3. *Ibid.*, p. 580.

d'une science tout *a priori*, déterminée à l'avance, dans tout son développement et indépendamment de l'expérience, par les catégories immuables de l'esprit. Ce qu'il appelle « l'intellectualisme mathématique » consiste à reconnaître à la fois la spontanéité, l'ingéniosité, la liberté infinie de l'esprit, imprévisible dans ses démarches, inépuisable dans ses inventions, qui trouve toujours des moyens nouveaux pour manier, interpréter, s'assimiler la nature ; et d'autre part, l'influence constante des faits et de l'expérience, des faits dont en réalité les mathématiques ne se désintéressent jamais et qu'il s'agit toujours pour elles de dominer en les pénétrant d'intelligence. « La nature met l'esprit à l'épreuve, l'esprit répond par la constitution des sciences mathématiques[1] ». « Nous avons été amené à écarter les idoles de l'évidence logique et de l'évidence sensible, à fonder la réalité du savoir sur une adaptation réciproque de l'expérience et de la raison, qui fait de l'expérience une intelligence en acte, qui assure à la raison la possession des choses[2] ». — Et de là résulte encore une idée nouvelle de la vérité : la vérité, c'est en somme ce qui se vérifie. Depuis l'échange élémentaire de un contre un, d'où naissent, chez le sauvage ou l'enfant, les plus humbles opérations arithmétiques, jusqu'aux plus abstruses généralisations de l'idée de nombre, à la construction des différents espaces, ou aux notions d'imaginaires ou de groupes, toujours les démarches mathématiques qui se révèlent vraies sont celles qui s'éprouvent par leurs résultats, par la manière dont elles nous permettent, soit d'interpréter la nature, soit d'unifier les données antérieures de la science ; et par là seulement se fonde un savoir véritable, c'est-à-dire commun à tous les esprits, parce que tous le peuvent contrôler. Ainsi, les mé-

1. *Les Étapes de la Philosophie mathématique*, p. 569.
2. *Ibid.*, p. 498.

thodes mathématiques ne peuvent plus apparaître figées et limitées à l'avance par des cadres rigides ; elles se transforment et se renouvellent sans cesse avec la complexité même des ordres divers de réalités, naturelles ou idéales, auxquelles elles s'adaptent tour à tour. « L'intelligence géométrique, définitivement affranchie de la superstition de l'*a priori* par la découverte de la géométrie non euclidienne, a recouvré la liberté et la fécondité de son dynamisme intérieur[1] ».

Ainsi, cette forme nouvelle de la pensée rationaliste, très caractéristique de notre temps, s'éloigne tour à tour et se rapproche des théories anti-intellectualistes de la science que nous avions étudiées d'abord : comme celles-ci, elle met en lumière la part de l'utilité pratique dans l'évolution des sciences, et l'ingéniosité inventive, mais par là même quelque peu arbitraire, de l'esprit dans ses interprétations de la nature ; et encore le rôle de la liberté dans ses démarches imprévisibles ; ici encore on laisse subsister un réel, une extériorité absolue étrangère à l'esprit. Mais, d'autre part, on nie aussi énergiquement qu'il se peut que nous disposions d'une autre faculté de saisir le réel que l'intelligence, que l'extérieur puisse être connu autrement que selon les lois de la pensée, l'on revendique hautement les droits de la raison humaine. — Il reste, après cela, que la pensée philosophique ne paraît guère, chez M. Brunschvicg, capable d'autre chose que de retrouver les étapes de la pensée scientifique, et de les repenser ; et là où il est arrivé à comprendre comment le pur savant a « vérifié » ses conceptions, il ne voit plus rien, pour le philosophe, ni à chercher ni à comprendre. « La philosophie mathématique a terminé sa tâche en se mettant en état de suivre l'ordre naturel de l'histoire[2] ».

1. *Ibid.*, p. 515.
2. *Ibid.*, p. 561. — La même conception se dégage des savantes études

De ce positivisme idéaliste peut-on se satisfaire pleinement? Et tout d'abord, les problèmes classiques d'interprétation qu'ont soulevés les postulats ou les résultats de la science sont-ils vraiment résolus, ou plutôt supprimés, par cela seul qu'on en a lumineusement montré et la nécessité et la fécondité techniques? Les problèmes du fini et de l'infini, du continu et du discontinu, de l'espace et du nombre, et de leur signification objective, ont-ils cessé pour autant de s'imposer à la réflexion? Le problème même de la nature du réel dans son rapport aux mathématiques s'évanouit-il, et l'homme peut-il renoncer à se demander d'où vient qu'il a toujours pu jusqu'ici trouver le biais par où les phénomènes se découvrent maniables au géomètre ou à l'algébriste? Ecarter ces problèmes, n'est-ce pas comme une renonciation à vraiment comprendre la nature, et à vraiment comprendre l'esprit? M. Brunschvicg a sans doute raison de vouloir faire éclater les cadres d'un rationalisme étroit qui se donnait à l'avance une raison toute faite, un système clos de catégories, où l'activité spirituelle se trouvait, une fois pour toutes, emprisonnée. On peut admettre qu'il est chimérique et absurde de vouloir, à l'avance, tracer à l'esprit sa route future : mais, si le philosophe doit renoncer à devancer l'expérience, ne peut-il pas s'essayer à la repenser autrement qu'en simple historien des sciences? Lui sera-t-il interdit de s'efforcer d'en découvrir, au moins après coup, la logique intime et la nécessité intelligible, en un seul mot, d'en dégager la loi? Si l'on se résigne à avouer que quelque chose reste par essence obscur et comme imperméable à l'esprit, et dans la nature, et dans l'esprit lui-même, de l'idéalisme rationnel ne retombe-t-on pas à une sorte d'agnosticisme? N'est-ce pas la porte ouverte, en même

de M. Winter : *La méthode dans la philosophie des mathématiques* 1 vol in-16, (F. Alcan), 1911.

temps qu'au positivisme grossier d'une part, de l'autre à toutes les variétés de l'intuitionisme, voire du mysticisme? La pensée contemporaine doit-elle définitivement reculer devant la tâche d'une systématisation proprement philosophique de la nature? C'est ce que n'a pas cru au moins un puissant penseur de ce temps-ci.

*
* *

§ 13. — La difficulté fondamentale à laquelle se heurte traditionnellement l'idéalisme intégral, celle qui arrête, nous venons de le voir, la hardiesse constructive de M. Brunschvicg, est bien claire : l'idéalisme prétend déduire la pensée, et par la pensée, le monde : mais déduire, n'est-ce pas passer du même au même? Lagneau écrivait (fragment 13)[1] : « Chaque prétendue déduction que l'on effectue... ne sera... qu'un fait que l'on reconnaîtra : or, ou la liaison sera arbitraire, et il n'y aura pas de déduction, ou le nouveau fait était contenu dans le premier, et alors on a fait une pure analyse ». Le syllogisme, en effet, ne consiste-t-il pas à dégager la conclusion des prémisses, à faire voir qu'elle y était par avance incluse, avant que nous ne nous en fussions aperçu? il n'est donc bien qu'un procédé de réduction, ou d'analyse, plutôt que de synthèse, ou de construction. Comment dès lors expliquer la genèse de toute la variété des relations réelles, concrètes et complexes, à l'aide de ce qui n'est qu'un instrument de simplification et d'identification? Jules Lachelier, quant à lui, à chaque étage nouveau, si l'on peut dire, de sa déduction, faisait apparaître la liberté pure ou la spontanéité spirituelle absolue : la « réflexion de la pensée absolue sur elle-même » semblait posée comme entièrement

1. *Rev. de Métaph. et de Mor.*, mars 1898, p. 129.

libre en tous ses mouvements et lui fournissait le ferment nécessaire de progrès dans son œuvre constructive : mais n'était-ce pas comme une gageure de donner pour principe à la plus radicale entreprise d'explication universelle ce qui peut sembler en soi-même l'inexplicable pur? — L'idéalisme restait donc ballotté entre une méthode d'identification analytique, de tautologie stérile, et une méthode d'enrichissement synthétique certes, mais tout arbitraire.

Octave Hamelin [1], renouvelant à son tour les plus profondes et imposantes constructions de la métaphysique allemande du siècle dernier, nous offre un moyen de surmonter cette difficulté capitale. Non qu'il exclue l'idée de liberté, mais, ne la mettant pas au principe du système, la faisant apparaître « à son heure et à son rang », en d'autres termes la construisant à son tour, il prétend la faire figurer dans un idéalisme systématique sans compromettre le haut caractère de rationalité de l'œuvre entière. La thèse de Hamelin porte le titre d'*Essai sur les Éléments principaux de la Représentation*, qui répond intentionnellement au titre de la thèse de M. Bergson; fruit de trente années de méditations et de recherches, c'est l'esquisse, mieux que l'esquisse, d'un système véritable et intégral; elle résume toute la vie intellectuelle d'un penseur qui, cette grande œuvre à peine publiée, a disparu lamentablement dans un accident à la fois vulgaire et héroïque, en pleine vigueur et en pleine fécondité spirituelle. D'un tel livre, le plus vaste et le plus complet effort de l'idéalisme contemporain, nous ne pourrons qu'essayer de faire entrevoir la méthode et le dessein général.

Hamelin avait été d'abord disciple de Charles Renouvier, et c'est du néo-criticisme qu'il est parti; mais, bien qu'il n'ait jamais renié son maître, et que, sur la plupart des questions,

1. 1856-1907.

il s'attache à conserver au moins la lettre des solutions que celui-ci avait apportées, c'est dans un sens opposé que sa philosophie s'est en somme orientée. Renouvier était frappé surtout de l'élément de distinction et d'hétérogénéité qu'il apercevait dans le monde ; sa doctrine était une doctrine de discontinuité, qui consistait à juxtaposer, sans plus, les formes ou les catégories de l'être : l'idéalisme de Hamelin a la prétention, au contraire, de les relier en système, de les expliquer, en faisant voir la nécessité de leur diversité même et de leurs relations. Or, encore une fois, la spontanéité pure à laquelle recourait Jules Lachelier n'était que l'absence d'explication, tandis que, d'autre part, les déductions purement analytiques, de certains idéalismes du passé aboutissaient à faire évanouir, sous prétexte de l'expliquer, la diversité même et la variété de l'être concret. Dire que l'univers entier est logiquement contenu dans la notion d'être pur ou, à la façon de Taine, dans une formule souverainement générale, et s'en peut tirer par voie de syllogismes, c'est supprimer l'univers, « aller droit à l'éléatisme [1] », et ne rien dire au fond, sinon que A est A. Comment donc concilier la nécessité d'une explication intégrale et la nécessaire variété d'un univers concret ? Hamelin, reprenant, ou plutôt retrouvant la pensée hégélienne, croit pouvoir nous mettre en possession d'une méthode capable de ce miracle. Cette méthode, vraiment synthétique et constructive, seule pleinement *a priori* et seule pleinement rationnelle, consisterait à reconnaître comme loi fondamentale de toute pensée la nécessaire corrélation dans l'esprit des notions opposées. Par une démarche dialectique inévitable et féconde, l'esprit ne peut pas poser une notion, sans en concevoir aussitôt une certaine autre qui se présente en contraste avec la première, les deux notions ne se définissant vraiment et n'ayant de sens que dans

1. *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, p. 5 (F. Alcan).

leur opposition même : ainsi les notions s'engendrent ou se construisent par contraste, sans cesser de rester distinctes. — Ce n'est pas tout : comme ces notions opposées ne se contredisent pas absolument, mais simplement se limitent et s'appellent l'une l'autre pour se définir, elles réclament encore, en un dernier moment, une troisième notion, une notion qui les complète l'une et l'autre, qui les concilie et les fonde en une unité plus complexe et plus riche.

Le point de départ d'une telle dialectique, qui nous donne du même coup et la méthode à employer et sa première application, ce ne peut être, dès lors, une idée conçue comme séparée et se suffisant à elle-même, car elle serait par là condamnée à rester toujours isolée et vide, stérilement identique à soi : telle l'idée d'être chez les Eléates. — C'est que, sous l'apparente simplicité de cette idée d'être elle-même, une diversité et une opposition latentes s'aperçoivent déjà : car l'idée d'être appelle dans la pensée l'idée de néant, puisqu'elle la nie, comme le néant n'a de sens que dans son opposition à l'être. Ainsi, il n'y a pas d'idée absolument simple ; toute notion n'a de sens qu'en contraste avec une autre qui l'exclut. « Nous admettrons donc comme un fait primitif, que l'on peut présenter de diverses manières, mais qui toujours, semble-t-il, s'impose avec une force singulière : que tout *posé* exclut un *opposé*, que toute *thèse* laisse hors d'elle une *antithèse*, et que les deux opposés n'ont de sens qu'en tant qu'ils s'excluent réciproquement. Mais ce fait primitif se complète par un autre qui ne l'est pas moins. Puisque les deux opposés n'ont de sens que l'un par l'autre, il faut qu'ils soient donnés ensemble : ce sont les deux parties d'un tout... Thèse, antithèse, synthèse, voilà dans ses trois phases la loi la plus simple des choses. Nous la nommerons d'un seul mot : la Relation [1] ».

1. *Ibid.*, p. 2.

Dans une telle méthode se découvre un principe de mouvement créateur, et non d'analyse immobile : « la pensée ne se contente pas, et ne peut pas se contenter, de développer les notions, *s'il faut qu'elle passe* d'une notion à une autre, et que ce passage soit une opération définie aussi bien que l'analyse » : c'est dire que ce passage n'est rien moins qu'arbitraire et constitue proprement, à sa manière, une explication. La pensée est bien dès lors, dans son essence même, mouvement et progrès spontané, elle s'accroît et s'enrichit vraiment, grâce à une méthode qui, d'une part, enchaîne les notions, loin de se contenter de les juxtaposer, et d'autre part ne risque jamais de les confondre en une seule sous prétexte de les expliquer ou pour mieux y réussir.

Il y a vraiment ici développement et synthèse, parce que, « par l'acte d'opposer les deux contraires, *on élabore un contenu* [1] » ; tandis que la pensée conçue à la manière ordinaire « présuppose le sujet, la synthèse le construit » ; le plus simple sort du plus complexe par une série d'analyses, mais le plus complexe se superpose nécessairement au plus simple par une série de synthèses [2]. Le principe de relativité ainsi compris, loin d'être un obstacle au savoir, en devient le moyen, et, à considérer ainsi la pensée, on y découvre comme un effort spontané et irrésistible vers la plénitude, vers des systèmes de notions toujours plus compréhensifs et riches, vers la perfection en un mot. Une dialectique se définit qui pourra vraiment aller de l'abstrait au concret ; et il apparaît qu'il y a une nécessité rationnelle à ce qu'un univers de la pure pensée soit pourtant de plus en plus varié, de plus en plus déterminé et vivant.

Il s'agit donc de « constituer les choses avec des rapports »,

1. *Ibid.*, p. 15.
2. *Ibid.*, p. 19.

plus précisément avec ces rapports d'opposition corrélative que nous venons de définir. Il s'agit d'essayer de « descendre des genres les plus simples vers les plus riches, et de tenter la constitution des essences » : rien de moins que cela. Car « le simple est fait pour le complexe, et, à bien examiner le simple, on y trouverait le complexe *sous l'aspect d'un vide à combler*[1] ». Et ainsi se comprend qu'une telle démarche, si elle est possible, soit par excellence une marche en avant, car « étant le contraire de la méthode déductive et analytique, notre principe d'explication, au lieu d'être la suffisance, sera constamment l'insuffisance des éléments inférieurs[2] ». — On ne saurait songer à suivre, même dans ses principaux moments, toute cette construction, cette genèse idéale des catégories : le livre d'Hamelin, qu'il donne lui-même, très modestement, comme « une esquisse grossière et misérablement fautive » d'une entreprise qu'il faut reconnaître téméraire entre toutes, ce livre est de ceux qui ne se résument pas. Contentons-nous d'indiquer seulement les principales étapes de cette marche dialectique.

§ 14 — La *Relation* étant la corrélation de termes qui ne sont pas l'un sans l'autre, appelle comme opposée la notion de ce qui est, de quelque façon, l'un sans l'autre : cette notion, c'est *le nombre*, dont c'est le propre que « les éléments qui le constituent restent discrets jusque dans leur union ». « Le nombre est le rapport où l'on pose que l'un est sans l'autre[3] ». Si l'on pouvait entrer dans le détail et si la science était assez avancée, on devrait pouvoir appliquer la même méthode à toute la série des nombres particuliers, et en construire a priori les propriétés, car chaque nombre a des caractères spéci-

1. *Ibid.*, p. 23.
2. *Ibid.*, p. 451.
3. *Ibid.*, p. 38.

fiques : « là où il y a, et en tant qu'il y a, changement de propriétés, l'un qui s'oppose à chaque nombre donné et que ce nombre appelle, exprime, par rapport à lui, le contraire de ses propriétés : » telle par exemple l'opposition primitive du pair et de l'impair. Et ainsi, dès le début, se confirme un des caractères de la méthode d'opposition : c'est qu'elle prétend expliquer sans faire évanouir l'originalité des notions : « nous ne nous sommes point engagés à déduire toutes les notions de l'une d'entre elles, c'est-à-dire à les défigurer et à les appauvrir... Pouvoir les accepter telles qu'elles sont dans leur vérité, c'est là un des résultats principaux que nous avons toujours attendus de notre méthode » ; les expliquer, c'est les « amener chacune à son rang [1] ».

Mais, avec la relation et le nombre, nous tenons la thèse et l'antithèse ; leur opposition appelle à son tour une synthèse : ce sera la notion d'un rapport « de répulsion réciproque qui sera en même temps une impossibilité d'isoler et de disjoindre », et ce sera le *temps*, dont les moments successifs, à la fois s'excluent radicalement, et pourtant se tiennent dans une continuité indivisée. — Au temps maintenant s'oppose *l'espace*, comme une quantité dont les parties, ne s'excluant plus qu'en un certain sens, se présentent en un autre comme simultanées, réversibles et multiples, au lieu que le temps était succession irréversible. — Puis, ces deux opposés, temps et espace, ont besoin de se rejoindre et de se concilier dans une notion synthétique nouvelle, celle de *mouvement*. — Mais le mouvement, comme le temps et l'espace, était un composé quantitatif : il appelle à son tour comme antithèse le simple, non pas exclusif de la composition (car chaque notion nouvelle complique toujours la précédente sans la supprimer), mais indifférent à la composition : un centimètre carré de bleu n'est

1. *Ibid.*, p. 227.

pas plus bleu qu'un millimètre : et telle est la *qualité* — Mouvement et qualité se concilieront ensuite en une synthèse nouvelle, et que serait-ce sinon, *l'altération*?

Si l'altération est un changement qui aboutit à la disparition d'une qualité, son opposé devra être un tel processus que « l'essence en soit précisément de conserver l'état qualitatif pris pour point de départ[1] » : ce sera la *spécification*, c'est-à-dire la notion de classe ou de type, de genres et d'espèces définies. Sans elle le désordre qualitatif pourrait être sans limite, et le chaos d'Anaxagore en était l'expression physique : « la spécification... nous apporte un lien pour les qualités, qui sans cela se dissolvent et se mêlent au hasard[2]. » — Mais, pour que l'altération et la spécification se concilient, il faut maintenant que les changements ou les conservations des qualités soient solidaires entre elles, et qu'ainsi il y ait comme une nécessité « pour chaque partie des choses d'être, par le fait de ce qui est hors d'elle, autre qu'elle ne serait si elle était seule[3] » : on reconnaît à ces traits la causalité. Notion originale et irréductible, la causalité n'est pas la succession constante de l'empirisme : « en réalité, il n'y a dans le monde que des successions uniques ; » elle n'est pas, d'autre part, déjà téléologique : « un moyen qui ne serait pas d'abord une cause ne saurait pas même être un moyen[4] » ; moins encore est-elle un rapport analytique : la cause ne contient pas l'effet ; « si elle l'entraîne, ce n'est pas qu'elle le contienne : c'est qu'elle l'appelle : bien loin qu'elle le renferme, il lui manque[5] ». Elle est donc essentiellement synthétique et progressive : « La cause

1. *Ibid.*, p. 167.
2. *Ibid.*, p. 171.
3. *Ibid.*, p. 206.
4. *Ibid.*, p. 233.
5. *Ibid.*, p. 251.

appelle l'effet : cela signifie que, sous un certain rapport, l'état donné des choses ne se suffit point[1] et qu'il n'est jamais pensé sans qu'on anticipe les états qui viendront ». La forme essentielle de la relation causale est, pour Hamelin, la causalité mécanique.

Arrivés à la notion causale, pouvons-nous aller plus loin? Oui, car cette thèse appelle elle aussi une antithèse. La relation causale aboutit à des résultats ; or, « un résultat, c'est ce qui est ce qu'il peut être et se trouve être, à l'exclusion de toute considération d'ordre ou de bonté quelconque. La notion de résultat ne peut donc être conçue que par corrélation avec l'idée qui est toujours pensée au fond de celles d'ordre et de bonté, avec l'idée de but[2]. » L'antithèse de la causalité, ce sera donc la finalité. Aussi bien, la causalité se suffit mal à elle-même, car ce qui est simple résultat n'existe jamais que comme une sorte d'accident qu'un nouveau concours causal doit bientôt remplacer par un autre; cela seul qui présente quelque cohérence interne, dont les éléments se coordonnent ou s'harmonisent, semble avoir en lui-même comme un principe ou une raison de durée ; jusque dans les efforts de la théorie des conditions d'existence ou du transformisme darwinien pour se passer de l'idée de fin, nous reconnaissons combien « l'inharmonique est condamné à une existence précaire » « cela seul subsiste ou existe qui est tel que la finalité l'aurait fait[3]. » D'ailleurs, la finalité n'agit pas comme une cause :

1. On remarquera qu'Hamelin est amené à définir la cause par les termes que d'ordinaire on appliquerait plutôt à l'effet.

2. *Ibid.*, p. 263. — Il semble, à première vue, que ces notions d'ordre et de bonté sont introduites arbitrairement; peut-être n'y a-t-il pourtant ici qu'une certaine gaucherie d'exposition : c'est la cohérence interne ou la convenance des caractères qui, au fond, semble définir la finalité selon Hamelin.

3. *Ibid.*, p. 314.

« La finalité ne fait rien. Elle ne *fait* pas le triage des mécanismes : elle condamne seulement à rester abstraits, irréels, inexistants, les mécanismes qui ne satisfont pas à ses exigences [1]. » Peut-on même dire qu'elle soit la détermination d'un objet par son concept? Non, car la finalité n'est pas la conformité à l'idée, elle est l'idée même, « pourvu que, comprenant bien l'idée, on se rende compte que c'est une organisation qui s'invente elle-même, un plan qui se dresse lui-même [2] ». Par là on entrevoit que « comme le mécanisme, bien loin d'être réel par essence, n'est pas même complètement possible, il doit se subordonner de lui-même à la finalité [3] ».

§ 15. — Causalité et finalité doivent maintenant s'unir en une synthèse conciliatrice. Ce sera la notion d'un tout achevé, dont toutes les parties dépendent les unes des autres, mais où l'idée même du tout détermine efficacement les idées des parties et se suffise à elle-même ; ce sera la notion d'un « système agissant », qui, devant se suffire, se fera lui-même, c'est-à-dire sera libre; c'est dire aussi qu'il sera conscient. La *personnalité* consciente et libre, telle sera donc la synthèse dernière, par laquelle va se couronner et se clore le système entier, puisqu'avec elle nous allons sortir définitivement de l'abstrait, et atteindre l'être concret, qui est pour soi et par soi.

Il ne saurait être question de donner une idée, même lointaine, de toutes les justifications ou des développements qu'Hamelin apporte ici à sa synthèse : c'est l'esquisse de toute une psychologie, de toute une morale, voire d'une esthétique qu'il trace à grands traits dans son étude de la personnalité [4].

1. *Ibid.*, p. 321.
2. *Ibid.*, p. 324.
3. *Ibid.*, p. 325.
4. *Ibid.*, p. 326-476.

Indiquons seulement ce qui en fait l'originalité la plus haute : en disciple fidèle de Renouvier, dans sa doctrine si intimement rationaliste, et après avoir dit lui-même que rationalisme, c'est nécessité, il introduit la liberté. Et non pas le mot seul : il admet la liberté absolue, le libre-arbitre, avec son élément irréductible de contingence. Seulement, s'il accepte sans ambages la liberté, il en limite l'intervention et la fait venir à son heure dans la doctrine, qui ainsi ne perd pas son caractère rationnel. On peut dire, en d'autres termes, qu'il démontre et rationalise une portion d'irrationalité dans les choses : et cela, sans nulle contradiction, « puisque, ce que nous disons nécessaire, c'est l'existence de la liberté, et non celle de tel acte libre ». Lui-même a marqué l'importance d'un tel effort : si une philosophie comme celle qu'il tente d'édifier pouvait « introduire, avec la contingence et la liberté mises à leur place et d'ailleurs limitées, quelque chose de personnel et de moral, nous croyons, disait-il dès ses premières pages, qu'elle satisferait la raison, et au besoin la conscience chrétienne, tout autrement que le système hégélien[1] ». — C'est qu'en effet sa méthode d'oppositions corrélatives lui a imposé, après la relation de stricte détermination causale, l'idée d'une détermination d'un autre ordre, selon la finalité, en vue du mieux, du bien ou du beau ; or, une telle détermination suppose choix entre plusieurs possibles ; mais si des possibles divers peuvent coexister en puissance, il faudra un principe d'autodétermination, ou de liberté, pour assurer le passage à l'acte de quelques-uns à l'exclusion des autres. Par là l'idée de liberté paraît vraiment justifiée, et la place en semble, non pas arbitrairement assignée, mais logiquement déterminée dans un système dialectique cohérent et nécessaire. — D'autre part, c'est une des plus précieuses suggestions d'Hamelin que de

1. *Ibid.*, p. 33

considérer comme inséparables et presque comme synonymes les deux idées de liberté et de conscience. En effet, s'il n'y a choix qu'entre des possibles, les possibles ne peuvent être que des représentations, c'est-à-dire qu'ils ne peuvent exister que « *pour* l'être qui choisira entre eux » et par rapport à lui : cet être sera donc forcément « représenté lui-même en même temps qu'eux », il sera conscient d'eux et de soi. Ainsi, en dernière analyse, « ce qui explique la conscience, c'est le besoin de choisir » : chez les nécessitariens, au contraire, la conscience est « une superfétation qui dépare le système ». Le système agissant sera donc conscient et libre : « le « pour soi » ou la conscience, telle est la synthèse à laquelle nous aspirions[1] ». Et avec la personnalité, le système touche à son terme, puisqu'on a atteint l'être concret ; et c'est aussi la notion de personne qui lui fournit la « clef de voûte » de sa théorie morale.

A partir de ce moment, ayant « renoncé à toute velléité de démontrer[2] », et se souvenant de l'hypothèse « eschatologique » de son maître Renouvier, Hamelin consacre ses dernières pages, fort rapides, à établir comme possibles ou probables l'existence d'une réalité première, ou Dieu, et celles d'une multiplicité d'être dépendants, ou de personnes : mais l'œuvre proprement philosophique peut être considérée comme achevée auparavant.

§ 18. — Avant de l'abandonner, jetons-y un nouveau coup d'œil d'ensemble, pour essayer d'en mieux dégager maintenant l'esprit même et les tendances les plus originales.

Le premier trait à souligner, c'est que nous sommes en présence cette fois d'un idéalisme intégral, sans réserves ni ambiguité; et être idéaliste, pour Hamelin, c'est faire consister toute réalité dans l'intelligibilité proprement dite, c'est-

1. *Ibid.*, p. 328.
2. *Ibid.*, p. 461.

à-dire dans le rapport des idées entre elles. La « chose en soi », pour lui autant que pour Renouvier, doit être exclue rigoureusement d'une philosophie vraiment rationnelle : « on ne donnerait pas une idée fausse de la philosophie en disant qu'elle est l'élimination de la chose en soi »[1]. Mais s'il déclare inconcevable quelque chose qui existerait hors de la pensée, substance immobile, atome matériel ou spirituel, Absolu ou noumène, il répugne tout autant à admettre je ne sais quelles choses en soi intérieures à l'esprit même : or telles seraient les données brutes de l'expérience, dans l'empirisme phénoméniste; ou bien les intuitions purement qualitatives des bergsoniens ; et c'est encore ce qu'entraînerait l'hétérogénéité de la sensibilité et de l'entendement, à la façon kantienne; ou encore l'idée de la raison conçue comme une faculté supérieure aux conditions de l'intelligence proprement dite et qui, directement et sans intermédiaires, saisirait l'Absolu. Si toute réalité est pensée, toute pensée est relation, médiation, raisonnement ; et hardiment, heurtant de front les préjugés intellectuels les plus invétérés de notre temps, Hamelin déclare qu'il veut constituer une philosophie toute *notionnelle*, une philosophie de l'entendement. « Aux yeux de Hegel, la philosophie de l'entendement, la philosophie du fini est une pauvre philosophie : or, c'est malgré cela une philosophie de l'entendement que nous voulons essayer[2] ». D'où il suit que, dans toute pensée, de même que dans le syllogisme aristotélicien, mais y jouant un autre rôle, « il y a une pièce maîtresse, un principe générateur, c'est le moyen[3] » (le moyen terme); le moyen a pour fonction propre de faire passer d'une idée à une autre; il y faut reconnaître « la loi essentielle de toute représentation » : c'est le rapport même.

1. *Ibid.*, p. 18.
2. *Ibid.*, p. 33.
3. *Ibid.*, p. 365.

Il s'ensuit encore qu'il faut considérer comme « une proposition monstrueuse » celle qui définirait « la représentation comme une peinture d'un dehors dans un dedans [1] » : ce serait oublier simplement de se demander « comment une image introduite dans un récepteur, quel qu'il soit, chambre noire, cerveau, âme, deviendrait un objet pour un sujet, au lieu de rester une chose dans une autre chose [2] ». Il faut au contraire « concevoir la pensée comme une activité créatrice, qui produit à la fois l'objet, le sujet et leur synthèse; plus exactement, car il ne faut rien mettre sous la conscience, la pensée est ce processus bilatéral lui-même, le développement d'une réalité qui est à la fois sujet et objet, ou conscience [3] ». Mais, dès lors, « l'inconscience absolue est inadmissible : on ne pourrait l'admettre sans renoncer à l'idéalisme [4] »; l'inconscient, ce serait une sorte de pensée substantialisée, qui, dès lors, selon Hamelin, « serait une chose, et participerait comme telle de l'inintelligibilité de la matière. Il n'y a d'intelligible que la relation, et la relation ne s'actualise que dans la conscience : par là toute possibilité d'une pensée inconsciente est exclue [5] ». Pour des raisons analogues un véritable idéalisme ne saurait admettre dans la réalité un arrière-fond irréductible au savoir : « il n'y a point, selon nous, d'inconnaissable absolu, point de mystère au fond des choses [6] ».

Que deviennent cependant, pour qui admet de tels principes, tous les éléments proprement objectifs, ou donnés, dans la connaissance? Et d'abord les deux grands cadres de l'existence sensible, le temps et l'espace, que Kant encore considé-

1. *Ibid.*, p. 339.
2. *Ibid.*, p. 341.
3. *Ibid.*, p. 343.
4. *Ibid.*, p. 334.
5. *Ibid.*, p. 452.
6. *Ibid.*, p. 420.

rait comme des formes plus ou moins intuitivement saisies? — Hamelin sait gré à Kant de n'y pas voir un simple ordre des phénomènes, d'avoir mis en lumière, contre Leibniz, leurs caractères originaux : car, si le temps [1] est réel à ses yeux, c'est qu'il possède des caractères irréductibles. Mais ces caractères sont encore conceptuels; pour Hamelin, le temps lui aussi se définit ou se construit, par opposition à des notions plus simples, selon la loi de corrélation et de synthèse. De même pour l'espace. Ce ne sont pas là des formes de la sensibilité, ce sont des catégories; et c'est parce que l'espace est une catégorie, c'est-à-dire un concept, parce qu'il est dans l'entendement, qu'il peut être conçu comme quelque chose d'abstrait et de général, qui détermine toute réalité ; seulement, il ne la détermine qu'incomplètement, et, comme toute catégorie, il en appelle d'autres après lui, jusqu'à l'achèvement intégral du concret : et c'est par là uniquement qu'on peut comprendre qu'il n'y ait pas en réalité « un espace pour le toucher et un autre pour les yeux [2] ». — Le mouvement à son tour ne sera nullement une intuition, mais vraiment une notion; autrement, relégué dans le sensible, il y retrouverait une sorte de réalité en soi, qui le rendrait contradictoire et inintelligible, « car un processus de qualités pures ne constitue pas plus le mouvement que le temps [3] ». — Mais, de nos jours, c'est surtout la qualité qu'on estime hétérogène au concept, irréductible à l'entendement, et purement donnée : or, de la qualité encore Hamelin fait une catégorie définissable; contre Kant, il croit qu'elle « est, en droit, intelligible, et qu'elle a sa place parmi les concepts de l'enten-

1. *Ibid.*, p. 51 sqq
2. *Ibid.*, p. 67.
3. *Ibid.*, p. 79.
4. *Ibid.*, p. 109.

dement[1] »; et, par une série d'indications curieusement originales[2], il s'attache même à montrer à l'œuvre, dans la classification des qualités les plus purement sensibles, celles du goût par exemple, la loi du contraste et de la corrélation : « l'existence des contraires qualitatifs est depuis longtemps reconnue par le sens commun lui-même, cette autorité du réalisme[3] »; « nous admettrons que les qualités... se constituent en droit, comme tous les autres degrés de la représentation, par thèse, antithèse et synthèse[4] ». Aussi bien, « c'est seulement en faisant voir que la qualité est de la pensée que nous en prouverons la réalité ». — Et ce qui est vrai de la qualité doit l'être, de la même façon, de l'idée de l'individuel; pour Kant encore, l'individuation résultait du temps et de l'espace, et le mysticisme contemporain tend à y voir quelque chose de proprement ineffable : Hamelin soutient la thèse de « l'individuation par la forme »; c'est une série de déterminations conceptuelles de plus en plus précises qui définissent et constituent l'individuel : pour nous, déclare-t-il, nous sommes obligés « d'adopter l'idée que Kant trouve exorbitante, d'un progrès régulier et fini de la pensée depuis le genre le plus pauvre jusqu'à l'individu le plus complexe[5] ».

En considérant ainsi comme des concepts tous les éléments de la connaissance, sans exception, Hamelin croit échapper à quelques-unes des difficultés les plus troublantes de la métaphysique traditionnelle, qui tiennent presque toutes à un reste plus ou moins dissimulé de réalisme. Et par exemple au mystère de l'infini. Toujours comme son maître Renouvier,

1. *Ibid.*, p. 123.
2. *Ibid.*, p. 145 sqq.
3. *Ibid.*, p. 136.
4. *Ibid.*, p. 137.
5. *Ibid.*, p. 187.

Hamelin continue à tenir l'infini en acte pour inintelligible; mais l'infini, c'est l'indéfini, et l'indéfini [1], par une transformation originale de la solution aristotélicienne de la puissance, peut être conçu très clairement, selon notre auteur, comme une indétermination dans la pensée, comme une absence de conditions déterminantes, c'est-à-dire comme une abstraction. Toute abstraction est indétermination. « C'est parce que le temps est un concept qu'il peut être une abstraction, et c'est parce qu'il est chose abstraite que la continuité n'entraîne pas en lui la contradiction [2] » (la contradiction de l'infini en acte). « Le temps (et de même l'espace) constitue un moment de la pensée, et il est impossible qu'il ne se pose pas devant nous vide et abstrait, à part du contenu ou de l'action mentale qui le détermineront, et avec l'abstraction apparaissent la continuité et l'infinité [3] ». — Et par là se précise aussi la nature et la portée de toute abstraction et généralisation : notre époque a eu raison, en un sens, d'en dénoncer l'insuffisance; mais ce n'est pas que l'abstrait et le général soient hétérogènes au réel, ou propres à le dénaturer, c'est qu'ils le laissent inachevé et imparfait : tout concept général est incomplet. Le genre, par exemple, n'est ni une simple loi d'analogie, comme l'entendent les empiristes, ni un schème opératoire, comme le veulent les pragmatistes : il est un moment dans la construction idéale des êtres : « le genre est quelque chose, non de stéréotypé et d'arrêté, mais au contraire d'indéterminé » ; un genre qui comporte des espèces multiples « se révèle par là comme portant une pluralité de lacunes, points d'attache des diverses différences qu'il

1. Voir l'ample discussion de cette thèse, et sa réfutation du point de vue des mathématiques pures, dans Couturat, *l'Infini Mathématique*, liv. III et IV.

2. *Ibid.*, p. 66.

3. *Ibid.*, p. 67.

demande[1] ». Et il en va de même des lois. — Au fond, on ne fait que retrouver là, d'un autre point de vue, l'idée initiale du système, à savoir que la pensée, étant relation, est une nécessité de relier, c'est-à-dire de passer incessamment d'une idée incomplète à une autre plus riche. « Nous n'avons pas songé une minute à mettre à part... les notions et l'existence. Pourquoi les abstraits seraient-ils autre chose que des incomplets ? Il n'y a pas de coupure à la hache entre l'intelligible et le réel et tous les moments de la pensée se tiennent. Représenter l'abstrait comme attendant avec patience que la réalité s'ajoute à lui du dehors absolu et après coup, comme un supplément dont il n'aurait pas eu besoin, c'est renverser la raison[2] ». — Que ces vérités soient reconnues, et force sera bien de convenir « qu'une notion quelconque, si pauvre soit-elle, conduit par un progrès nécessaire jusqu'à la conscience » c'est-à-dire à l'être pleinement déterminé et concret.

Par là se découvre enfin une manière nouvelle de concevoir les rapports de l'expérience et de la raison. En droit, et à la limite, puisque tout réel est pensée, les deux termes semblent devoir se confondre ; en effet, pour une science achevée et une philosophie intégrale, il en serait ainsi, sous réserve de l'acte libre et de ses effets. Toute démonstration d'une vérité fait apparaître l'action créatrice de la pensée dans cette vérité même, et par suite tout passage synthétique d'une idée à une autre est « nécessaire, rationnel ou *a priori*[3] » : trois termes qui s'équivalent. « Être *a priori*, c'est être en vertu d'un déterminisme, ou par une raison[3]. » — Mais, d'abord, en fait, « il est évident que la vérité et la cer-

1. *Ibid.*, p. 182.
2. *Ibid.*, p. 401
3. *Ibid.*, p. 371.

titude ainsi entendues sont infiniment éloignées de nous » bien qu'il soit vrai qu' « une science assez avancée les engendrerait par un mouvement pleinement conscient de la raison ». « Que nos sciences ne se constituent que par le secours de l'expérience, ne prouve en aucune façon que les phénomènes ne soient pas enchaînés au fond de la pensée par des rapports dans lesquels tout est transparent pour la raison ». Ainsi, « l'expérience est le substitut indispensable du savoir *a priori* encore inaccessible[1] », et, « sous réserve de la présenter presque entièrement comme provisoire[2] », il n'est pas de doctrine qui doive accorder à la recherche expérimentale un rôle plus étendu et plus indispensable qu'un idéalisme de ce genre, un idéalisme « qui poursuit partout le concret[3] ».

Pourtant, il subsiste en outre dans la doctrine un élément d'empirisme absolu, elle comporte une place pour le fait pur et la contingence, mais venant à son rang, et restreinte : « l'acte libre, pour l'agent même, est un tel fait » ; et de même, plus radicalement empirique encore, l'acte libre qui s'est accompli dans une autre conscience. Or, la liberté est le fondement de la distinction véritable des consciences ; elle est encore l'origine de l'erreur ; elle introduit un élément d'incohérence ou de désordre dans la succession des notions, et définit par là le cours des représentations dans ce qu'elles ont de psychologique et d'individuel, par opposition à la vérité objective et impersonnelle ; elle nous enferme dans l'histoire. — Mais, ce domaine de l'empirisme, « il faut d'abord se convaincre qu'on ne peut le chercher qu'au degré de l'échelle dialectique qui est le sien », et l'y maintenir ; la dialectique, en outre, non seulement le limite ainsi, mais elle le justifie, et le convertit

1. *Ibid.*, p. 431.
2. *Ibid.*, p. 476.
3. *Ibid.*, p. 430.

lui-même, en un sens, en quelque chose d'intelligible et de nécessaire. « Nous renverserions de nos propres mains l'édifice dialectique que nous nous sommes efforcé de construire, si nous faisions de la contingence, non pas un moment des choses,... mais le fond des choses [1] ».

§ 17. — Telle est[2], dans son dessein et dans son inspiration générale, cette œuvre singulièrement riche et vigoureuse, où l'idéalisme s'élargit jusqu'à accueillir et à envelopper certains des éléments des doctrines adverses, mais sans laisser fléchir nulle part la rigueur franche et lucide de ses principes; où le rationalisme s'affirme, intransigeant, entier, avec un souci tout français de pleine clarté et de sincérité intellectuelle. Nous n'aurons pas la hardiesse, après cela, de la discuter ; pas même d'indiquer les points qui en restent, malgré tout, obscurs, ni ce qui peut sembler parfois un peu pénible ou arbitraire dans le passage dialectique d'une notion à une autre : Hamelin répondrait modestement qu'il n'a voulu que tenter l'entreprise, faire voir que le succès n'en était pas impossible; à d'autres de discerner plus exactement toutes les articulations du système de nos idées. — Il est clair pourtant qu'un point reste ici sans examen direct et sans solution suffisante : pourquoi, si la pensée ne se distingue pas de la réalité même, l'œuvre de la construction dialectique est-elle à faire ? pourquoi l'univers, s'il n'est vraiment au fond qu'un entrelacement de rapports intelligibles, se présente-t-il d'abord à nous comme un donné, comme une énigme à déchiffrer ? Pourquoi, en attendant la science et la philosophie achevées, cette nécessité de l'expérience pure, ou de la connaissance commune, pour y suppléer et les rendre possibles ? Ne sommes-nous pas ainsi ramenés à la distinction hégélienne

1. *Ibid.*, p. 382
2. Cf. l'étude de M. Chartier, in *Rev. de Méta. et de Mor.*, nov. 1907.

de la phénoménologie et de la science? c'est-à-dire d'une première démarche spontanée et inconsciente du savoir, préalable à la reconstruction dialectique? Or, une telle distinction se concilierait-elle facilement avec la prétention d'exclure toute inconscience absolue, de constituer une philosophie toute notionnelle, une philosophie de l'entendement? — Peut-être l'auteur eût-il cherché la réponse dans l'action de la liberté, et eût-il fait intervenir, à la manière de Renouvier, les contre-coups de la première erreur et de la première faute, par une sorte de transposition logique du dogme de la chute.

Mais, que des difficultés subsistent ou non, plus ou moins graves, l'exemple de Hamelin nous fait entrevoir, dans un renouvellement de l'idéalisme, le moyen de recueillir les plus précieuses analyses ou les plus originales suggestions du bergsonisme sans renoncer, au profit d'une intuition insaisissable, à parler et à définir, à ordonner des idées claires et distinctes, et, en un seul mot, à penser. Peut-être l'anti-intellectualisme, qui a paru pour un temps caractériser la philosophie française contemporaine, a-t-il atteint, et dépassé, son apogée; peut-être peut-on prévoir un retour au point de vue traditionnel, bien qu'élargi, de la vérité intellectuelle et de la raison. En tout cas, nous sommes assurés, après la grande œuvre d'Hamelin, que le dilemme n'est pas rigoureux où l'on s'était cru enfermé, et qu'entre un rigide et superficiel mécanisme, négateur de toute spiritualité, et la condamnation radicale de l'intelligence elle-même, le choix ne nous est nullement imposé. On peut faire à l'explication mécaniste et à la science leur juste part, et c'est la liberté même de l'esprit qui la leur assignera.

CHAPITRE XII

CONCLUSIONS

Au terme de cette longue revue de doctrines, nous sommes mieux en état sans doute d'en dessiner, soit les lignes de divergence essentielles, soit au contraire les directions communes et l'orientation problable.

§ 1. — Il nous semble que l'impression qui s'en dégage avant toute autre, est celle d'une vie, d'une activité, d'une richesse de pensée singulières. Tandis que l'histoire de la philosophie française au cours du XIXᵉ siècle tenait toute dans les efforts de quelques grands penseurs isolés, Maine de Biran, Auguste Comte, Renouvier, Cournot, il ne paraît pas contestable que, dans le dernier quart du siècle passé et dans ces premières années du siècle nouveau, la pensée philosophique a présenté en revanche une allure collective, une variété, une abondance, une profondeur qu'elle n'avait pas connues depuis longtemps, telle peut-être qu'on n'en trouve pas l'équivalent ailleurs, à l'heure qu'il est. Lachelier, Boutroux, Bergson, Hamelin, Durkheim, sont à coup sûr, des tempéraments métaphysiques de l'ordre le plus rare; et, autour de ces maîtres, c'est tout un pullulement de recherches, de discussions, de suggestions de détail, d'idées neuves, ou hardies, ou subtiles, dont l'intérêt, à tout le moins, n'est pas douteux.

Et pourtant, l'on a pu, en un sens, parler d'une crise ou,

comme on a dit, d'un « malaise » de la pensée contemporaine. C'est que d'abord, nous le savons assez, elle ne présente à aucun degré l'unité d'une doctrine dominante. Jamais, peut-être, l'esprit philosophique n'a été plus développé, n'a pénétré plus intimement les hommes d'étude de tout ordre, et il faut entendre par là le souci, d'une part, d'analyser constamment les méthodes employées ou de critiquer les résultats obtenus ; et, d'autre part, de relier toujours chaque étude spéciale à toutes les autres, en vue d'une synthèse future. Mais jamais aussi n'a-t-on été plus éloigné d'avoir une philosophie, c'est-à-dire une doctrine fixée, ne s'est-on senti moins près de la synthèse faite. Nous avons la conscience vive, et cela même, à coup sûr, est très philosophique, de la complexité, de la difficulté, de l'obscurité de tous les problèmes : une défiance singulière en résulte parfois, nous l'avons constaté, à l'égard de toutes les constructions ou des systèmes d'idées, à l'égard de la puissance même de la raison ; nous nous sentons souvent comme submergés et accablés par la diversité des théories contraires, ou la multiplicité des faits recueillis, ou la variété des points de vue possibles. De là, à la fois, beaucoup de curiosité, une curiosité sympathique et intelligente, à l'égard des doctrines et des philosophies, celles du passé ou celles d'aujourd'hui, et, chez plus d'un, une tendance marquée à n'y voir que jeux d'esprit et brillante gymnastique intellectuelle.

§ 2. — Tel est donc le spectacle paradoxal que nous a présenté notre temps dans tout un premier groupe de penseurs : une extrême activité philosophique, et un découragement philosophique indéniable, lorsqu'il s'agit de conclure et d'affirmer. C'est même par là uniquement qu'un homme comme M. Boutroux a cru pouvoir le caractériser : à défaut d'une philosophie proprement dite, il le définit par le développe-

ment de l'esprit philosophique chez les savants spéciaux, par la multiplicité aussi des disciplines particulières à caractère philosophique[1]. Et ce découragement et cette défiance, non seulement prennent conscience d'eux-mêmes, mais, chez quelques-uns au moins, s'acceptent et se complaisent en soi : un des traits les plus fréquents de notre époque, chez plus d'un au moins de ses représentants autorisés, nous a paru être l'abdication avouée de la philosophie au profit de la science.

Il est vrai que c'est, en partie au moins, la matière même de la philosophie traditionnelle qui tend à prendre la forme positive et scientifique : je veux dire les phénomènes spirituels et la vie morale de l'humanité. La constitution et le développement de l'école sociologique donne à notre temps une de ses plus frappantes originalités : non pas seulement par les travaux qu'elle inspire ou le vaste programme qu'elle propose aux chercheurs de l'avenir ; mais plus encore peut-être par les idées ou les points de vue nouveaux qu'elle suggère même aux penseurs qui ne se rattachent à aucun degré à la doctrine de Durkheim. La considération de l'influence sociale s'introduit à peu près dans tous les problèmes, en logique ou dans l'histoire des sciences comme en religion ou en morale ; et, sur bien des points, les idées durkheimiennes viennent converger d'une manière inattendue ou se combiner comme d'elles-mêmes avec les thèses du bergsonisme. C'est à coup sûr en sociologie que la tendance positive a donné de nos jours les résultats les plus nouveaux et les plus précieux.

§ 3. — Ce n'est pas à dire, d'autre part, nous le savons assez, que n'apparaissent pas en grand nombre, les théories et les écoles métaphysiques ; et ces théories sont, à coup sûr,

1. *La philosophie en France depuis 1867*, in *Revue de Métaph. et de Mor.*, nov. 1918.

singulièrement ingénieuses, et pénétrantes, et originales; on ne peut nier encore qu'il ne s'établisse, chez beaucoup de penseurs contemporains, un accord assez marqué et une convergence indéniable vers certaines conclusions identiques, qui pourraient donc définir notre philosophie. Mais, même si l'on considère plus spécialement cette convergence, on pourra contester que notre pensée soit en un état d'équilibre organique: car ces conclusions communes sont le plus souvent négatives; c'est par ce qu'ils nient ou qu'ils détruisent, plus que par ce qu'ils édifient, que philosophes et savants d'aujourd'hui nous ont semblé se rejoindre; ce qu'ils ont en commun, c'est essentiellement leur anti-intellectualisme: tantôt irrationalisme foncier, tant dans la philosophie spéculative que dans la philosophie morale, tantôt intuitionisme mystique, tantôt « empirisme intégral ». Sous l'une ou l'autre de ces formes, peut-être d'ailleurs qu'une telle manière de philosopher tend, soit à se détruire, soit à se dépasser elle-même.

Si l'on considère maintenant les conclusions positives des doctrines, là au moins où l'on ose en formuler, notre philosophie contemporaine nous a paru offrir le spectacle d'une sorte de duel entre deux tendances contraires. D'une part, en réaction contre l'idéologie sèche et étriquée du XVIIIe siècle, contre l'empirisme anglais, plus généralement, contre le rationalisme dogmatique des trois derniers siècles, où l'intelligence seule apparaissait comme la source de tout savoir, de toute vérité, de toute pratique morale, nous avons vu notre temps incliner à l'idée du primat de l'intuition, et, par voie de conséquence, de l'action sur la raison. Mais, d'autre part, la raison garde ses avocats et ses apologistes, les uns modérés et quelque peu timides, les autres plus affirmatifs et intransigeants. — Or, l'opposition de ces deux tendances n'est pas chose nouvelle; seulement, jusqu'à la fin du XVIIIe siècle,

elle appartenait peut-être à l'histoire générale de la culture, à l'histoire de l'art ou de la pensée religieuse, plutôt qu'à l'histoire de la philosophie, au sens technique et restreint du mot; à travers tout le XIXe siècle, au contraire, comme l'a fortement établi M. René Berthelot [1], elle s'incarne et prend corps dans la lutte de l'esprit romantique et de l'esprit classique. Ces deux esprits à leur tour plongent peut-être par leurs racines les plus profondes ou les plus lointaines, l'un dans la mystique chrétienne du moyen âge, l'autre dans le rationalisme de la Renaissance, et par delà, de l'antiquité même. Mais au XIXe siècle en tout cas, le romantisme est devenu une métaphysique, en Allemagne d'abord, et puis dans toute la philosophie européenne; or, le romantisme, c'est en métaphysique comme en littérature ou en politique, la revendication des droits du sentiment contre la raison abstraite, de la foi intuitive contre l'analyse desséchante et négative, du cœur contre l'esprit:

> Et l'esprit qui ricane auprès du cœur qui pleure ;

c'est encore l'exaltation de l'instinct en face de l'intelligence, de l'inspiration en face de la règle, du génie en face de l'art ou du métier: « *désordre et génie* » ; et c'est enfin, dans l'ordre pratique et social, le retour sentimental aux choses du passé, aux forces obscures et aveugles qui forment la tradition et la vie d'un peuple. La grande idée romantique, c'est ainsi, en dernière analyse, cette idée de la vie, de la vie conçue comme puissance spontanée et libre, principe de toute création et de tout progrès, aux démarches imprévisibles, irréductibles aussi bien au pur mécanisme de la matière qu'aux desseins concertés et clairs de l'intelligence ; de la vie conçue comme instinct, et comme telle fournissant un point de vue

1. *Un romantisme utilitaire.* — Nous l'avions indiqué nous-même, avec une moindre netteté, dans une étude de la *Revue de Métaphysique et de Morale* sur W. James et Schiller (janv. 1908).

nouveau en métaphysique, aussi éloigné de l'empirisme anglais ou condillacien que du rationalisme cartésien : la vie est la spontanéité pure. — D'une telle notion, on trouverait déjà l'indication dans certaines parties de l'éclectisme cousinien, ou dans le spiritualisme esthétique de Ravaisson; mais c'est bien elle qui domine aujourd'hui, après avoir été reprise par Guyau, dans toute l'école bergsonienne, de même qu'en Allemagne elle a eu son renouveau et jeté ses feux les plus éclatants avec Frédéric Nietzsche. — Contre ce romantisme philosophique, le rationalisme, soit à forme empiriste, soit à forme idéaliste, représente l'esprit classique et en renoue la tradition. Peut-être pourrait-on dire, de ce point de vue, que notre période contemporaine constitue un moment de la grande lutte du romantisme et du classicisme en philosophie.

§4. — Or, une reprise analogue de cette idée vitaliste de spontanéité absolue, caractéristique du romantisme, se manifeste un peu partout en Europe. Elle n'est pas absente, en Italie, de la philosophie de Benedetto Croce, bien qu'elle s'y combine avec l'influence hégélienne. Intimement fondue avec des éléments empiriques et utilitaires, sous les espèces d'un positivisme nouveau, d'un positivisme moins objectif et plus psychologique que l'ancien, elle a donné naissance à la doctrine la plus à la mode hier encore dans tout le monde anglo-saxon, en Amérique comme en Angleterre, au pragmatisme[1]. Nul doute que, par certains de ses caractères, la philosophie française contemporaine ne se rapproche à bien des égards du pragmatisme : mais sans en dériver toutefois ni s'y confondre. Au contraire, si elle ne l'a pas directement provoqué (malgré tout ce qu'on pourrait dire de l'influence de Charles Renouvier sur William James),

1. Cf. une discussion de la Société de Philosophie sur la *Signification du Pragmatisme*, séance du 7 mai 1908 (dans le *Bulletin*).

elle l'a précédé en tout cas, et le rejoint seulement en quelques-unes de ses conclusions essentielles. Les doctrines, d'ailleurs assez indécises, de Pierce, de Dewey, de James en Amérique, de Schiller en Angleterre, ont pour trait commun de considérer les notions de vérité ou d'erreur comme toutes relatives à l'action et n'ayant de sens que par leurs conséquences pratiques, leur utilité ou leur commodité : il est indéniable que l'on retrouve cette même idée chez Henri Poincaré, chez M. Bergson et, à leur suite, chez un grand nombre de nos contemporains. On la retrouve même chez Durkheim, puisque les catégories sont pour lui d'origine sociale, adaptées aux exigences de la vie collective, et destinées par suite avant tout à nous permettre d'agir dans le milieu propre de l'humanité : c'est Durkheim qui note, comme pourrait le faire M. Bergson, « l'étroite parenté... des trois notions d'outil, de catégorie et d'institution [1] ». — Mais, en premier lieu, cette notion pragmatiste de la vérité est l'idée à peu près unique sur laquelle les penseurs américains ou anglais fondent leur philosophie nouvelle ; et, érigée en principe de synthèse explicative, elle aboutit peut-être chez eux à des confusions ou à des cercles vicieux : car, s'il n'y a de vrai que ce qu'il est utile de croire tel, cette idée même n'est pas vraie absolument, mais en tant seulement qu'à son tour elle a une utilité, et par là elle se limite ou se nie d'elle-même. En France, au contraire, l'idée pragmatique de commodité ou d'utilité vitale apparaît toujours subordonnée ou coordonnée à d'autres, qui permettent soit de lui assigner un rôle, mais restreint, dans la théorie du savoir, soit de la corriger par quelque principe plus positif de recherche ou d'affirmation. — Et, en second lieu, tandis que le pragmatisme anglo-saxon n'est qu'une forme nouvelle de l'empirisme et de l'utilitarisme de Bentham ou de

1. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 27, note. (F. Alcan).

Stuart Mill, qu'il aboutit ainsi, en pratique, à une sorte de désintéressement à l'égard des questions métaphysiques essentielles et de la grande philosophie ; qu'il apparaît peut-être chez plus d'un comme un artifice inconscient pour conserver ou restaurer les idées ou les théories traditionnelles en matière religieuse, sans avoir plus à se soucier des difficultés ou des contradictions qu'elles peuvent présenter, ou sans plus reconnaître l'impérieux devoir de les approfondir, — en France, au contraire, un effort comme celui de l'école bergsonienne, qui n'aspire à rien de moins qu'à renouveler la manière séculaire de philosopher et à nous découvrir une méthode inédite pour atteindre l'absolu, se présente comme la manifestation du goût le plus vivant et le plus hardi pour la haute spéculation, de l'ambition métaphysique la plus entreprenante. — Ainsi, l'intuitionisme psychologique a beau conclure, en France, à l'impuissance de l'intelligence abstraite pour déterminer le réel, il n'en est pas moins le produit d'une activité intellectuelle intense et comme prépondérante, et il n'en agit pas moins, ne fût-ce que par les discussions qu'il provoque, comme un stimulant de toutes les puissances intellectuelles. Rien de plus désintéressé, en fin de compte, et de moins « pragmatique », rien de plus contemplatif et de plus essentiellement spéculatif qu'une philosophie comme celle de *Matière et Mémoire*, où le « souvenir pur » et la « perception pure », définies par leur inaptitude foncière à servir l'action, sont présentés comme les formes les plus adéquates du savoir.

*
* *

§ 5. — Un autre trait général caractérise incontestablement la philosophie contemporaine, et nous l'avons relevé maintes fois déjà : c'est le rapprochement intime de la philosophie et

de la science. Depuis la fin du XVIII[e] siècle, la philosophie semblait s'être séparée de la science, et, ignorée d'elle, elle l'ignorait à son tour, naïvement. Depuis une trentaine d'années le divorce a cessé, la grande tradition des Platon et des Aristote, des Descartes et des Pascal, est renouée.

La prétention même chez certains de nos philosophes à contester ou à restreindre la part de la science et de la connaissance pure implique l'examen constant des données scientifiques. La pensée contemporaine, là où elle ne se donne pas comme un prolongement de la science, en est au moins une critique ; ce sont les données, ou les principes, ou les résultats des diverses études positives qui deviennent l'objet principal de ses réflexions : toute philosophie est devenue, plus ou moins, une philosophie des sciences. Le rapprochement des deux disciplines semble devenir de jour en jour plus étroit ; et nous avons montré comment, par un remarquable échange de méthodes et de services, à peu près tous les savants notables de ce temps deviennent philosophes à leur heure, à l'exemple de Henri Poincaré, de même que les philosophes s'assouplissent aux procédés, aux modes de raisonnement de la science. M. Boutroux, en critiquant les théories mécanistes, s'en montre exactement informé ; M. Bergson suit de près tous les travaux des biologistes, dépouille leurs mémoires et les discute avec compétence jusque dans le détail. De jeunes chercheurs vont plus loin encore, et, formés par une éducation première toute philosophique, se font savants, au sens strict, praticiens de la science, médecins, ou physiologistes ou mathématiciens ; tandis qu'inversement des mathématiciens d'origine, Milhaud, M. Le Roy, Paul Tannery, M. Georges Sorel, finissent par n'être à peu près plus que philosophes. Comment, par ce rapprochement et souvent cette fusion de méthodes et d'esprits différents, la philosophie n'aurait-

elle pas été mieux protégée que par le passé contre l'abstraction creuse et le jeu verbal des concepts, plus nourrie de faits, mieux orientée vers les problèmes vivants et concrets?

Aussi, des diverses manières de concevoir les rapports de la science et de la philosophie, il en est une au moins, la plus simple à première vue, celle où s'était arrêté l'éclectisme, que la pensée contemporaine ne peut plus considérer comme acceptable. C'est celle qui consistait à juxtaposer la philosophie aux sciences positives, en prétendant les séparer en quelque sorte par des cloisons étanches; à la philosophie inséparable de la psychologie, on attribuait des objets d'étude propres, l'âme et Dieu, distincts de ceux des autres disciplines; on croyait la rendre ainsi indépendante, dans son domaine, des sciences du monde extérieur, tant par l'objet étudié que par la méthode, puisqu'elle devait procéder uniquement par introspection, d'abord, puis par raisonnement pur. — Or, ces objets réservés, de plus en plus les sciences positives les lui disputent, comme elles contestent cette méthode : tel est l'esprit de la psychologie objective contemporaine et de la sociologie. D'ailleurs, et surtout peut-être, n'était-ce pas la plus superficielle et la plus illusoire des conceptions que de considérer des questions du genre de celles-là, comme constituant des problèmes particuliers, isolables et spéciaux? N'est-il pas clair qu'aussi bien l'âme que Dieu sont seulement des manières générales de concevoir les rapports de tous les autres objets connaissables, soit entre eux, soit à nous-même, et supposent donc qu'on utilise, pour les étudier, qu'on interprète ou qu'on discute comme données, les résultats de toutes les sciences en général? — La philosophie ne peut donc pas se séparer entièrement, ni se passer de la science, c'est une conclusion qui n'est plus guère contestée aujourd'hui.

De là une modification réciproque dans la manière de penser des purs savants. La science contemporaine, en se rapprochant de la philosophie des sciences, est devenue moins négatrice de tout ce qui sort de son horizon ou le dépasse, et plus soucieuse de distinguer, dans son propre domaine, les hypothèses des vérités établies, les conventions verbales des lois objectives. Moins affirmative que par le passé, nous avons pu voir combien elle se défie des constructions trop simples, qui, sous le pavillon scientifique, cachaient, il y a cinquante ans encore, tant de fausses certitudes, de confusions, d'équivoques ou de généralisations hâtives. Nos savants sont devenus plus psychologues et plus logiciens, discernent mieux la part de subjectivité, le rôle de la libre spontanéité de l'esprit dans leurs théories ou leurs résultats. Les idées les plus générales de la science, le mécanisme universel par exemple, et jusqu'à l'idée du déterminisme naturel lui-même, ne sont plus présentées comme vérifiées ou vérifiables qu'entre certaines limites, dans certaines conditions, et partout ailleurs, comme hypothèses directrices ou postulats se connaissant et se donnant pour tels. — Par là disparaissent aussi, en philosophie même, les grandes synthèses trop simples et arbitraires, qui se donnaient autrefois pour définitives, et se présentaient sous le couvert de quelque principe scientifique généralisé hors de toute mesure et élargi au point de perdre toute sa précision ou sa valeur positive. En même temps que la science, en devenant plus philosophique, devient plus modeste, nous sommes par surcroît débarrassés des systèmes du monde prétendument scientifiques, — demi-science de vulgarisateurs et demi-philosophie de faux philosophes, — à la manière de Hæckel par exemple. Le matérialisme vulgaire ou le monisme ambigu s'écroulent, ou ne comptent plus comme doctrines sérieuses. La philosophie, au moment même où elle reprend

contact avec la science positive, et par cela même, reprend aussi conscience de soi, de son point de vue propre et de sa tâche essentielle, qui est l'analyse de l'activité spirituelle à l'œuvre, dans tous ses produits et sur tous ses domaines.

§ 6. — Nul ne conteste plus aujourd'hui, en effet, et quelques conséquences qu'on soit disposé à en tirer, que la science n'est pas une œuvre d'enregistrement passif, qu'elle ne s'inscrit pas en quelque sorte d'elle-même en nous sous l'action des faits et des objets extérieurs. De même, la connaissance vulgaire et la perception commune ne peuvent plus être conçues comme des opérations simples et immédiates par lesquelles nous saisirions de prime abord et sans intermédiaires une réalité absolue. Connaissance vulgaire et connaissance scientifique apparaissent à tous désormais, et sans discussion possible, toutes pénétrées de souvenirs, d'interprétations, de postulats, de théories, d'hypothèses ; l'activité ingénieuse et spontanée de l'esprit est à l'œuvre, des plus humbles aux plus savantes de nos conceptions de la nature. Le positivisme peut, après cela, n'y voir qu'un effort d'adaptation de plus en plus heureux de notre pensée à une réalité extérieure de mieux en mieux connue. L'anti-intellectualisme peut en conclure que nous interposons entre la réalité et nous un réseau commode, mais illusoire, de définitions arbitraires, de concepts et de conventions, et qu'en spatialisant et en mécanisant ainsi tout ce que nous croyons connaître, nous en laissons échapper l'essentiel, la qualité, l'énergie productrice et la vie. L'idéalisme enfin peut y retrouver au contraire les moments nécessaires et comme les étapes de la raison constructrice de toute réalité, se scrutant, se reconnaissant et prenant conscience de soi. Tous, à tout le moins, s'accordent sur le fait : il y a, dans l'idée que la science nous donne de la nature aussi bien que dans celle

que l'expérience commune nous suggère du monde extérieur, une œuvre complexe et délicate où l'esprit et les choses ont, à tout le moins, collaboré, et qui offre ainsi comme une matière indéfinie d'analyse et de réflexion, pour la psychologie, pour la philosophie des sciences, pour la sociologie même, ou pour la métaphysique ; et plus d'un peut, sans absurdité, vouloir borner là leur fonction tout entière.

Il en résulte que, des deux grandes méthodes traditionnelles en philosophie, l'une comme l'autre s'approfondissent et se transforment. Le rationalisme n'est plus cette paradoxale suffisance de l'esprit, qui s'imaginait tirer de lui-même, sans aucun recours à l'expérience, tout ou partie du savoir ; la question de l'innéité a pour ainsi dire disparu de la discussion philosophique : est rationnel, pour nous, tout ce que l'esprit, en interrogeant la nature et en se servant des données de tout ordre dont il dispose, est parvenu à s'assimiler pleinement et à convertir en un système de relations intelligibles ; *l'a priori* ne peut plus être entendu qu'au sens kantien, et n'implique plus aucun préjugé d'antériorité psychologique ; et c'est dans l'expérience même et dans la science, non en dehors ou au-dessus d'elles, que la raison se découvre toujours à l'œuvre, toujours inventive et toujours créatrice[1].

Et un empirisme nouveau, d'autre part, semble également inauguré de nos jours. Nous l'avons vu, chez nos psychologues et nos sociologues, affirmer la spécificité des diverses sciences,

1. « Pour la pensée moderne, la raison et l'expérience sont indissolublement unies ; la raison, c'est l'autonomie dans l'usage de l'expérience, grâce à laquelle la liberté du jugement n'est pas une fantaisie sans règle. La raison moderne, telle qu'elle se dégage de l'œuvre de la science, est un appel à l'expérience, qu'elle affirme capable d'être ordonnée ; et l'expérience de son côté délimite et définit peu à peu ce besoin d'ordre qui est la Raison ». Gustave Belot, *l'Avenir de la Religion*, in *Revue Philosophique*, sept.-oct 1918, p. 298.

des sciences de la vie consciente et morale en particulier. Justement parce qu'il est respectueux avant tout ou uniquement du fait, il ne conçoit plus les faits sur le seul type spatial, il en admet de diverses sortes, et, ne se laissant plus abuser par de fausses analogies ou des identifications arbitraires, il reconnaît que les données véritables, lorsqu'il s'agit de l'homme, ce sont des « états d'âme ». On ne confond plus l'objectivité scientifique avec je ne sais quel préjugé matérialiste qui prétendait faire comprendre les phénomènes de la conscience ou de la société en leur substituant des relations purement physiques ou matérielles. Des tendances, des idées, des désirs, des croyances, des traditions, des règles juridiques sont des faits, tout autant que l'échauffement ou la congélation. L'idée pragmatiste elle-même agit dans le même sens et contribue à cet élargissement de l'empirisme ancien : car, voulant discerner, jusque dans la connaissance intellectuelle, l'action des besoins et des intérêts humains, elle met en lumière l'influence des sentiments, des aspirations morales, en particulier des idées religieuses, sur la formation des croyances, même en matières scientifiques. Elle réintègre ainsi parmi les faits positifs tout un ordre de données que le positivisme vulgaire, exclusif, négateur et superficiel, en avait, aux siècles passés, arbitrairement écartées.

C'est là un résultat qu'on peut considérer comme acquis, et qui est de première importance. Dans toutes les écoles de notre temps, si opposées qu'elles soient par ailleurs, nous avons retrouvé cette même conclusion, à savoir que les anciens systèmes scientifico-philosophiques, qui prétendaient tout identifier, n'admettre nulle part d'aspects vraiment originaux dans l'univers, faire sortir partout « l'hétérogène de l'homogène », étaient dupes d'une illusion. La psychologie positive, de

nos jours, comme la sociologie, admettent ou revendiquent la spécificité des phénomènes qu'elles étudient. Rechercher la manière dont les états cérébraux se transforment en états de conscience; ou encore la manière dont les états de conscience individuels produisent des phénomènes sociaux, ce serait faire de la métaphysique; la science positive n'a pas à connaître de telles questions, — et M. Pierre Janet ou Ribot ou Durkheim sont d'accord avec Auguste Comte sur ce point. Or, on le sait assez, c'est l'idée mère de la philosophie de M. Boutroux, que cette contingence logique des diverses formes de l'être les unes par rapport aux autres, que cette hiérarchie de qualités irréductibles. Et chez M. Bergson l'évolution est essentiellement créatrice : elle est la loi même du nouveau absolu. Enfin, les idéalistes à leur tour ne sont plus dupes du piège où sont tombées séculairement les philosophies de l'identité : ils ne prétendent plus faire sortir, par voie d'analyse ou par une sorte de nécessité syllogistique, l'infinie diversité des objets de l'unité du principe qu'ils fassent intervenir la liberté, comme Lachelier ou Lagneau, ou qu'ils croient entrevoir la possibilité d'une dialectique qui serait à la fois nécessaire, intelligible ou synthétique et nous ferait passer graduellement, par thèses, antithèses et synthèses, de la notion la plus simple à d'autres plus complexes qui lui seraient corrélatives, comme l'a tenté Octave Hamelin, — l'idéalisme contemporain, sur les traces des plus grandes métaphysiques du passé, essaye de retrouver et d'expliquer par les démarches créatrices de la raison toute la richesse de la réalité et de la vie.

§ 7. — Mais la réaction contre les doctrines d'unité et d'identité absolues peut être poussée plus loin encore. Ici, le débat éternel entre rationalisme et empirisme, que nous venons de voir s'apaiser lorsqu'il s'agissait de la méthode,

reprend toute son acuité en ce qui concerne les conclusions mêmes de la philosophie et la conception de l'univers qui s'en dégage. Ce ne sera pas seulement entre les grandes catégories de phénomènes ou entre les diverses espèces de l'être qu'on tendra à admettre des différences qualitatives irréductibles, ce sera jusque dans le détail des phénomènes particuliers. L'idée de multiplicité et de discontinuité a, depuis Renouvier, pénétré de plus en plus la philosophie française. Psychologues comme sociologues abandonnent volontiers toute conception unitaire de l'évolution psychique et sociale ; ainsi, Emile Durkheim rejette, dans ses premiers livres, l'idée d'un progrès, ou même d'une succession nécessaire des divers types sociaux. Les sciences constituées de plus longue date sont dominées par des idées analogues ; la variété des espèces, des formes, et des combinaisons possibles entre ces formes, défie, en botanique ou en zoologie, tous nos efforts vers une classification vraiment rationnelle. Et, si l'idée d'évolution, de plus en plus incontestée, nous les montre encore différentes d'elles-mêmes d'une époque à l'autre aussi bien que diverses et discontinues à travers l'espace, ce n'est même plus pour les relier par des modifications graduelles et continues : l'idée de mutation a pénétré depuis hier dans la biologie, et y creuse de nouveau, entre les espèces, des hiatus impossibles à la fois à combler et à prévoir.

La renonciation à comprendre ne s'arrête pas là. Résolus à s'incliner devant le fait, quel qu'il soit, dans sa spécificité absolue, nos penseurs ne se reconnaîtront plus le droit d'en déclarer aucun inconcevable ou impossible *a priori*. Ainsi, le fait psychologique inconscient ne sera plus réputé contradictoire ou absurde, bien que nous ne puissions le concevoir nettement, pas plus sur le type de la pensée réfléchie que sur le type de l'existence matérielle : et M. Pierre Janet, M. Berg-

son ou Émile Durkheim s'accorderont pour l'accepter comme fait, sans se demander, non pas même s'il est intelligible, mais s'il représente seulement une idée déterminable quelconque. De même, Durkheim, et le rapprochement paraît hautement significatif, parlera des faits de mémoire à peu près comme M. Bergson; le positivisme de l'un ne répugnera pas plus que la métaphysique de l'autre à leur attribuer une existence *sui generis*, indéterminable tant du point de vue de la physiologie que du point de vue de la pensée réfléchie. Il n'en va pas autrement pour le mode de formation dans la conscience individuelle des représentations collectives, telle que l'affirment nos sociologues. Et les savants purs sont dans le même état d'esprit : les conséquences que leur paraissent exiger leurs calculs ou leurs expériences sont posées sans hésitation, même si elles apparaissent à l'esprit comme rebelles à toute représentation distincte : telles les spéculations sur les espaces non euclidiens, ou, tout récemment, chez M. Langevin, sur une prétendue transformation de la notion du temps [1].

§ 8. — Ainsi la pensée contemporaine ne répugne plus à spéculer sur des idées qui ne sont ni claires ni distinctes et dont les relations lui échappent. Dès lors, la belle simplicité des lois mécaniques et physiques ne pouvait manquer à son tour d'être ébranlée; le physicien a aujourd'hui une tendance à les concevoir sous une forme toute nouvelle : non plus comme la manière constante et uniforme dont les choses se passent; non plus comme des règles absolues, rigides, indéfectibles, ne comportant aucune exception, auxquelles les phénomènes particuliers ne pourraient pas ne pas se soumettre exactement et identiquement : tout au contraire, chaque fait

1. Voir *Bulletin de la Société de Philosophie*, séance du 19 oct. 1911 et *Rev. de Métaph. et de Mor.*, juillet 1911.

particulier, dans son détail concret, est reconnu unique et sans répétition possible, parce qu'il est infiniment complexe, qu'il correspond à un entrelacement original de toutes les forces de l'univers, et que donc toutes les conditions qui l'ont produit une fois n'ont aucune chance de se retrouver jamais les mêmes. « Peut-être que la nature n'est pas simple ? » se demande Henri Poincaré, et M. Boex-Borel peut écrire : « Le sens de la variété des choses s'accroît en raison des découvertes contemporaines et d'une interprétation plus subtile des découvertes antérieures » ; et il a pu donner à son livre ce titre, qui exprime bien un des aspects de la pensée scientifique d'aujourd'hui : le *Pluralisme.* — Que représentent donc nos lois ? Elles expriment avant tout des moyennes, elles ne sont exactes et vérifiées que parce que nous considérons les phénomènes par masses ; elles reposent, au fond, sur une application de plus en plus étendue du calcul des probabilités. Une loi comme la loi de Mariotte n'est vraie qu'à peu près et en gros, et grâce à notre ignorance ; car, si nous pouvions suivre dans le détail, dans toutes ses particularités et ses méandres, la trajectoire d'une molécule de gaz, sans doute elle nous apparaîtrait comme n'étant soumise à aucune loi ; mais, à les considérer de loin et en quantités énormes, toutes ces irrégularités se neutralisent en régularité ; c'est à la condition de « substituer l'idée de l'homogénéité statistique à l'homogénéité telle quelle » que nous pouvons parler de lois, et qu'une manière d'ordre nous paraît régner dans la nature. Des phénomènes astronomiques à l'équilibre des gaz ou au principe de Carnot, c'est partout la loi des grands nombres qui commence à apparaître comme la raison profonde de cet ordre apparent de l'univers. Ajoutez que dès lors rien ne nous empêche d'admettre même que ces valeurs moyennes de phénomènes extraordinairement complexes et confus ne

puissent varier et se modifier à la longue, qu'elles n'aient pas toujours été exactes et qu'elles puissent cesser de l'être, et l'on pourra parler alors d'une histoire des lois.

Il s'ensuit donc bien que l'ordre n'est qu'une question d'échelle, comme dit Le Dantec; et que la science elle-même, de ce point de vue, semble admettre, ou au moins devenir impuissante à démentir, la notion de contingence. Ici encore, si différents que puissent être les points de vue ou les intentions, les conceptions actuelles de la science et les analyses des philosophes semblent converger. Sans doute, pour la plupart des physiciens, si le mouvement de chaque molécule d'un gaz n'est conforme exactement à celui d'aucune autre et ne vérifie donc exactement aucune loi générale, c'est simplement qu'il résulte d'une combinaison unique de forces ou de circonstances qui ne se reproduira jamais identique, et rien n'empêche de considérer encore ce mouvement comme parfaitement déterminé en lui-même, conformément aux principes d'un mécanisme rigide, bien qu'incalculable pour nous. Il n'en apparaît pas moins, en tant qu'incalculable et qu'unique, comme contingent par rapport à nos lois simples et générales. La contingence d'un Boutroux ou d'un Renouvier, la nouveauté créatrice d'un Bergson ne font rien de plus qu'affirmer sans restriction cette condition de fait : ici encore, la tendance est la même chez tous à mettre entre les choses, non seulement une discontinuité, mais une hétérogénéité radicale.

§ 9. — Par là enfin, en se renouvelant et en s'élargissant, la philosophie des sciences comme la métaphysique semblent, à l'heure qu'il est, tendre à un empirisme plus entier encore, et proprement intégral : et c'est à quoi eût sans doute abouti cette « philosophie de l'expérience » pure que tentait d'élaborer Frédéric Rauh. L'empirisme classique

admettait comme un fait que les faits étaient soumis à des lois : qu'est-ce au contraire que cette idée de lois statistiques, n'exprimant pas le détail réel des phénomènes, et cette notion d'un désordre élémentaire se transformant aux yeux de l'esprit, et à distance, en un ordre apparent ; qu'est-ce encore d'autre part que l'idée de pure contingence, sinon le fait posé en lui-même, comme existant par soi et en soi, se suffisant à soi-même et ne se fondant que sur soi-même, sans que la raison puisse, au fond, le comprendre et l'assimiler intellectuellement? N'est-ce pas la forme extrême de l'empirisme? — Le bergsonisme y tend encore par un autre biais, en tant qu'il est un *néo-réalisme*, qu'il prétend rejoindre et justifier les croyances du sens commun, en tant qu'il pose les choses comme existant en soi telles qu'elles nous apparaissent, dans l'objectivité de leurs distinctions qualitatives, de telle sorte que la perception pure nous ferait en droit saisir la réalité telle qu'elle est, non par rapport à nous, mais en elle-même. Et la physique de la qualité d'un Duhem conclut de même. — Dès qu'on prétend dépasser le fait brut, on se condamne à l'artifice et à la convention. L'action ordonnatrice et classificatrice de l'esprit n'organiserait donc les faits que du dehors, arbitrairement et superficiellement, bien loin d'en pénétrer l'essence dernière. Une réalité infiniment multiple et mobile, et une pensée qui, pour s'y reconnaître, la dominer et s'en servir, essaye de lui imposer la simplicité et l'homogénéité abstraite de ses concepts ou de ses lois, mais par là la travestit et la dénature, — telle serait la conception dernière où tend notre époque.

Mais comment, dans ce sens, ne pas aller plus loin encore? Le fait, en tant que donnée immédiate, saisi à sa source et dans sa fraîcheur initiale, ce n'est même pas, vraiment, le fait scientifique, déjà daté, situé, mesuré, et donc déterminé par

rapport à d'autres faits, déjà conceptualisé : c'est l'état de conscience, la donnée intuitive, que l'école de M. Bergson se donne pour tâche de retrouver dans sa pureté. Mais, le fait de conscience, ce n'est pas davantage le fait voulu, unifié par sa fin, rattaché à ses raisons justificatives : M. Bergson repousse l'explication finaliste au même titre que l'explication mécaniste, car elles sont toutes deux conceptuelles. Les phénomènes, au fond, dans leur originalité, dans leur jaillissement créateur, n'ont pas plus de but qu'ils n'ont de loi ; ils sont spontanéité, vie, nouveauté, et rien de plus. Ce néo-spiritualisme et ce néo-réalisme est ainsi, en dernière analyse, un néo-phénoménisme : rythme d'intuitions vivantes, que, sans doute, l'on dit continues et se pénétrant et se continuant l'une l'autre, mais qui n'ont pourtant d'autre lien que le fait de leur liaison même, sans relation ni signification intelligibles, insaisissables et évanescentes : empirisme le plus entier qu'on ait vu jamais, puisqu'il ne pourrait même plus se fixer et se saisir lui-même, ne se reconnaissant plus le droit de se définir à l'aide de concepts ni de s'exprimer à l'aide de mots.

§ 10. — Mais, par là, il se révèle de nos jours que l'empirisme, poussé à bout, est tout différent peut-être de ce qu'il avait cru et voulu être d'abord, puisque, jusqu'ici, ce sont les intérêts de la science qu'il avait toujours cru servir. Ou, si l'on veut, il apparaît qu'il y a deux formes de l'empirisme : celui auquel on pense tout d'abord pourrait être dit objectif, c'est celui de la science expérimentale, fondé sur l'observation extérieure, de méthode et de tendance intellectualiste : la philosophie classique, la moderne après l'ancienne, n'en avait guère connu d'autre. Mais l'analyse découvre de plus en plus, nous l'avons vu, qu'on ne saurait s'y tenir : la défiance des théories abstraites et de tout *a priori*, le parti-pris de ne croire qu'aux faits, contraint logiquement à aller au delà. Car le fait initial,

le fait brut, c'est l'état de conscience en tant que tel, avec sa couleur et son originalité propres, franchement qualitatif et intuitif ; on aboutit alors à un empirisme qu'on pourrait dire subjectif, volontiers mystique, anti-intellectualiste, et sentimental, où domine une idée nouvelle, l'idée de vie. De là, de l'un à l'autre de ces deux empirismes, à la fois des affinités profondes, de principes et de conclusions, et des diversités manifestes, de méthodes et d'intentions. Aussi bien, n'est-ce pas un des résultats les plus curieux des recherches de M. Bergson que d'avoir rapproché, presque jusqu'à les confondre, le fait objectif et la donnée conscientielle élémentaire, le réel et l'image, la chose et la perception pure ? D'où s'ensuivent d'étranges perturbations, des ressemblances ou des oppositions nouvelles, dans la classification des doctrines. L'empirisme à prétentions avant tout scientifiques va aboutir à son contraire, et à la ruine de toute science ; et par là il serait parfois tenté de se rejeter du côté de son ennemi traditionnel, du côté du rationalisme *a priori*, dans une adhésion commune à l'œuvre de l'intelligence. Inversement, le rationalisme qui de tout temps s'était proposé de fonder en vérité les grandes valeurs spirituelles, reculant aujourd'hui devant le spectre de la nécessité logique et de la science, s'accorde presque avec l'empirisme pour ruiner l'une comme l'autre, et avec elles, l'esprit même. La ligne de partage des systèmes n'apparaît donc plus, comme autrefois, entre la métaphysique et l'empirisme, dans un intellectualisme égal des deux parts; elle serait plutôt entre les tenants et les adversaires de l'intelligence en général, qu'ils la conçoivent d'ailleurs comme constructrice et systématique, ou comme simplement classificatrice.

*
* *

§ 11. — Là réside la crise essentielle de la pensée contemporaine. Mais par là aussi, chacun des deux empirismes se retrouve, dans son opposition à l'autre, plus près d'une sorte de rationalisme implicite; chacun éprouve le besoin de lui emprunter des armes; et c'est ainsi, peut-être, que les deux doctrines opposées contiennent les éléments d'une conception nouvelle de la raison, et plus complète.

Si l'empirisme moderne était abandonné à lui-même, il risquerait autant que l'ancien de se perdre dans le pur phénoménisme, dans l'émiettement de faits de conscience sans lien ni sens, en fin de compte aussi insaisissables qu'indéfinissables. Parce qu'elle a dégagé partout, jusque dans les données en apparence immédiates de l'expérience commune, ou dans les théories en apparence objectives de la science pure, le rôle et l'action du sujet; parce qu'elle peut de moins en moins admettre ou concevoir des réalités externes, existant en soi et par soi hors de toute pensée, saisies par nous on ne sait comment; parce qu'elle se place de plus en plus au point de vue de la conscience, et qu'elle voit se rapprocher à ses yeux, jusqu'à se confondre à la limite, le fait et l'idée, le donné et le pensé, ou, chez M. Bergson, le réel et le senti; de plus en plus la pensée moderne semble mettre en lumière la discontinuité des faits, l'arbitraire de nos systèmes, l'inintelligibilité de nos concepts. Mais est-ce là autre chose qu'une apparence? En dénonçant l'apport de l'esprit dans la science, elle en reconnaît implicitement la puissance et la fécondité. En ruinant les superficielles et trop hâtives systématisations, elle en prépare de plus profondes. En montrant la vanité de toutes ces synthèses verbales, où le plus sortait du moins, où le complexe se réduisait au simple,

où les phénomènes ne semblaient s'expliquer qu'en se volatilisant, ou se coordonner qu'en s'identifiant, et se confondaient, en fin de compte, en une abstraite et vide unité, la philosophie semble toute prête pour une nouvelle œuvre de coordination des éléments divers de la nature, avec toute leur richesse et leur variété, coordination accomplie par l'esprit, et en fonction de l'esprit.

Car, ce qui semble devoir, en tout état de cause, caractériser désormais les efforts de notre temps, même chez ceux qui se réclament encore du rationalisme, c'est qu'il est mieux garanti que par le passé contre l'abstraction pure et sèche; c'est qu'il sent la nécessité de recueillir et de s'assimiler tout ce qu'il y a d'essentiel dans les idées d'intuition active, de liberté et de vie. N'est-ce pas ce que signifie par exemple, ce besoin partout éprouvé de substituer, à la base de tout système rationnel, à la notion d'*idées* ou de *concepts*, définis une fois pour toutes, inertes et figés comme des choses, la notion de *rapport* ou de *relation*, comme chez Hamelin, qui est passage d'un terme à l'autre, mouvement et action spirituelle?

S'il est une idée, en effet, qui se dégage de toutes les tentatives contemporaines, c'est celle de la vie de l'esprit, de la liberté spirituelle; plus unanimement que la philosophie classique, toutes acceptent et approfondissent cette notion essentielle, que méconnaissait séculairement l'empirisme. Or, si l'esprit est l'activité réelle entre toutes, comment sa fonction capitale, la connaissance, comme son produit le plus accompli, la science, pourraient-elles être dépréciées sans retour? Comment les œuvres de l'esprit seraient-elles ruinées par une philosophie qui consacre le triomphe de l'esprit? — Que la raison elle-même se développe et se fait en s'éprouvant dans ses propres produits, telle est l'idée féconde

qu'a développée le philosophe par excellence de la contingence, M. Émile Boutroux. Mais, en reconnaissant son œuvre dans le monde de la science, comme dans celui de l'expérience pratique ou de l'action, comment l'esprit ne comprendrait-il pas de mieux en mieux que son essence même n'est ni le hasard pur, ni la nécessité absolue, ni l'évolution aveugle dont la spontanéité radicale finit en somme par équivaloir à l'absolue fatalité? Sa liberté n'exclut pas sa rationalité, mais consiste au contraire à la soutenir, à la promouvoir, à l'alimenter. Pour M. Boutroux par exemple, et c'est pour cela qu'il croit pouvoir se dire encore rationaliste, la liberté de l'esprit n'est rien moins que l'arbitraire : dans la mesure justement où l'univers est son œuvre, il ne saurait être une série d'épisodes mal recousus, mais au contraire un poème à l'unité puissante et intime. Seulement, chez M. Boutroux l'idée équivoque et toute négative de contingence ne laisse pas apercevoir de rapports entre les divers épisodes, entre les divers types de lois, entre les divers genres de l'être. Arriver à penser la succession même de ces genres et de ces lois, découvrir entre eux une espèce de rapport autre que la pure inclusion logique ou que la nécessité mécanique, mais qui soit encore un rapport intelligible ou rationnel; définir, en d'autres termes, une sorte de nécessité synthétique, une logique du nouveau, de la création et de la vie; du type de la finalité peut-être; ou plutôt, de la corrélation, à la manière de Hamelin : telle serait sans doute la tâche qui s'offrirait à un rationalisme intégral, lequel ne pourrait plus être autre chose qu'un idéalisme.

*
* *

§ 12. — Le premier problème qui s'offrirait à lui, ce serait de faire à la science sa place, sans compromettre en sa

faveur les réalités spirituelles et morales, dont notre temps croit avoir mis hors de conteste la légitimité et, en quelque sorte, la « positivité ».

Or, si, autant qu'aux époques classiques, la pensée contemporaine prétend rapprocher la science et la philosophie, c'est rarement, nous le savons, pour les considérer comme le prolongement naturel l'une de l'autre : c'est plus souvent pour les opposer, les faire apparaître en contraste nécessaire, et inconciliables, de par leurs exigences respectives, en un même domaine de la réalité. Par trois couples d'idées surtout on semble les mettre en contradiction de nos jours : la philosophie serait le point de vue de la qualité, la science, celui de la quantité pure; la philosophie aurait pour office de refaire au changement et à la nouveauté incessante leur place dans la nature, tandis que la science tend à l'identité morte; la philosophie enfin découvrirait la contingence au fond des choses, alors que la science apporte partout avec elle déterminisme et nécessité.

Or, ce duel entre tendances également naturelles et pourtant inconciliables, a quelque chose de tragique et de violent, où, malgré tout, la raison humaine se trouve comme déchirée. Car il n'est guère admissible, d'abord, que science et philosophie triomphent chacune en des domaines distincts, puisque ces domaines se côtoient ou chevauchent sans cesse l'un sur l'autre, et chez un Bergson par exemple nous avons cru saisir plus d'une fois l'oscillation entre la reconnaissance de la science comme souveraine en sa région, et une dénonciation de son caractère partout illusoire et factice, puisque partout elle substitue la spatialité à la durée vécue, et la quantité à la qualité. D'autre part, comment ne voir en elle qu'approximation et commodité pure, réussite fortuite ou illusion favorable à la seule pratique, si partout elle nous

donne la maîtrise des choses? si, de plus, sans cesse elle s'assouplit et se précise, et se rend assez exacte pour pénétrer de plus en plus dans le détail des faits, les prédire ou les expliquer, et diminuer sans cesse l'écart entre ses prévisions et la vérification expérimentale ? Et quelle idée se faire enfin d'un monde où la pensée et la réalité iraient en sens contraires, l'une vers l'identique et l'autre vers l'hétérogène, mais de telle sorte pourtant que la première parvînt sans cesse à nous fournir de la seconde des expressions mathématiques, des théories explicatives et des symboles, sinon parfaitement adéquats, du moins de plus en plus intelligibles et utilisables?

Ces couples de termes antithétiques, loin de les opposer en leur contraste irréductible, peut-être faudrait-il donc s'efforcer de les réconcilier, de les intégrer dans un système cohérent et total. Tel avait été l'effort du rationalisme et de l'idéalisme de tous les temps, de Platon à Hégel. Sans doute la tâche, inachevée sans cesse, est-elle sans cesse à reprendre ; elle s'imposera peut-être à la philosophie de demain comme elle s'imposa jadis, sous de tout autres formes, au génie de Platon ; peut-être aujourd'hui encore l'œuvre nécessaire serait-elle de découvrir comment et à quelles conditions on doit faire l'un plusieurs, et le plusieurs un, passer du même à l'autre et de l'autre au même... — Comment s'opèrerait cette conciliation? On croit presque l'entrevoir parfois, et les analyses les plus profondes de ce temps-ci semblent parfois nous en mener tout près. Comment la science, déterministe, identificatrice, quantitative, peut-elle être exacte, vraie, image fidèle et nullement arbitraire de la réalité, et comment en même temps la philosophie peut-elle conserver une valeur aux notions de nouveauté, d'hétérogénéité qualitative, de liberté? C'est peut-être que l'une et l'autre correspondent à deux points de vue également

nécessaires, mais inséparables, endroit et envers l'un de l'autre, pas plus illusoires l'un que l'autre, « apparences bien fondées », comme le voulait Leibniz. Ne peut-on pas entrevoir comment ce qui, du dedans, est liberté et qualité, se traduirait au dehors par le déterminisme, sans que le tissu serré de celui-ci dût être rompu pour que celles-là pussent s'y insérer ?

Et tout d'abord, dans ses domaines mêmes les plus incontestés, on peut reconnaître sans doute aujourd'hui, après les analyses de M. Boutroux et tant d'autres qui les ont suivies, que la science ne peut se contenter de l'identité pure et de la pure quantité, et que, pour qu'elle le mesure et le réduise au même, il faut que quelque chose lui soit donné déjà, de multiple et de changeant. Ce qu'il y a d'incompréhensible dans la liberté de l'homme ne l'est pas plus pour la science que ce qu'ont d'incompréhensible la causalité et le changement même dans la matière. Déjà le mouvement est inexplicable comme identité pure. Une position d'un mobile, nous dit la science, est exactement déterminée par ses positions antérieures, une certaine distribution des forces par leurs états précédents. Mais comment cela ? C'est que l'on conçoit *quelque chose* de fixe et d'identique, de déterminé en quantité, — matière, force ou énergie, — qui est passé d'un état à l'autre et se retrouve égal à soi-même dans l'un et dans l'autre. Mais, dès lors, ce quelque chose est en soi statique, immobilité et non mouvement : et si l'esprit se satisfait en le retrouvant ici et là, le passage, le transport de ce quelque chose, — c'est-à-dire le mouvement même, — n'est pas expliqué. La loi d'inertie nous paraît claire, parce que la *modalité* du mouvement n'y change pas, que la vitesse et l'énergie dépensées restent constantes : mais ce qui est clair ici, c'est que ce qui est subsiste tel qu'il est ; que, tant qu'une cause extérieure ou raison suffisante de

changement n'intervient pas, le mode du mouvement persiste; mais que ce mode soit un mode *du mouvement*, que cette chose qui se conserve soit ce que nous appelons force, c'est-à-dire *cause de mouvement*, voilà qui n'est en rien intelligible. Je comprends que rien ne change sans raison, mais que ce qui ne change pas, ce soit du mouvement, c'est-à-dire déjà du changement, au point de vue tout au moins des régions de l'espace occupées, cela reste obscur. — Donc le mouvement lui-même n'est pas plus intelligible que la création proprement dite, parce que, bon gré mal gré, il la suppose toujours en quelque mesure; et de même, le temps, de même la causalité; tous ces termes enveloppent déjà plus ou moins la création véritable, puisqu'ils veulent dire apparition du nouveau au sein de l'identique, changement et synthèse, synthèse de positions successives, et par cela seul, de qualités diverses. L'analyse est claire, parce qu'elle aboutit à l'identique et à l'immobile; mais elle ne peut jamais être que la contre-partie, que la dissolution d'une synthèse : et il y a toujours dans la synthèse quelque chose de plus que la série de ses éléments analysés.

Mais, dès lors, si l'obscurité est à tous les degrés de l'action, c'est-à-dire de la réalité, il est arbitraire de la faire commencer à l'action volontaire et humaine, de ne vouloir la reconnaître que là, et par suite de la concevoir, à ce degré, comme rupture de la série causale et négation de la science, puisque aux degrés inférieurs de la réalité, où elle est aussi indéniable, on la conçoit comme conciliable avec le déterminisme scientifique. — L'activité, la causalité, le mouvement, sont donc, à tous les degrés, liaison de positions ou d'états, continuité, identité quantitative de l'un à l'autre, et en même temps innovation et changement. L'abstraction isolant les deux aspects des choses, on obtient, d'une part la force ou l'énergie

qui se conserve, et d'autre part, le changement, le devenir pur, la γένεσις; le même et l'autre, l'intelligible et l'irrationnel. Mais cette séparation est factice, destructive de toute réalité, et contradictoire, malgré sa clarté apparente et verbale, parce qu'elle méconnaît la position même de la question, qui impose l'union des deux termes; parce que le devenir ne se conçoit pas sans quelque chose qui devient; et que ce qui se conserve, l'énergie, n'est fixe et identique que grâce à la fixité et à l'identité du mot seul, alors que ce mot désigne à vrai dire cela même qui *peut fait mouvoir*, c'est-à-dire la causalité même, la production, l'essence du mouvement.

§ 13. — Or, si nous nous plaçons maintenant hors du domaine propre de la science positive, au point de vue de la conscience et de l'esprit, c'est le même problème, et non pas un problème nouveau, qui se retrouve, et, chose inattendue, c'est ici peut-être que la conciliation entre les deux termes s'entrevoit le mieux. L'activité spirituelle se manifeste soit dans l'ordre de la connaissance spéculative, soit dans l'ordre de l'action raisonnée; elle est, ou conclusion comprise, ou décision prise; dans les deux cas, synthèse, synthèse de prémisses ou synthèse de motifs, et par là même intellection ou volonté nouvelle. C'est dire que la pensée ou la volonté dépassent les raisons ou les motifs qui les fondent, tout en les enveloppant; qu'elles n'en sont ni la simple addition ou juxtaposition, auquel cas elles ne seraient rien de plus que leur série même et ne les uniraient donc pas, ne constitueraient ni une conclusion ni une décision; mais qu'elles en opèrent la fusion, et sont donc quelque chose d'original et de libre par rapport à eux, en tant qu'elles vont au-delà et ne les répètent pas simplement, bien qu'elles soient conditionnées par eux.

Original et libre, mais non contingent. Libre, parce que

conscient de soi et de son originalité, tout acte de pensée est tel. S'il se rend compte de ses raisons, puisqu'il en est la conclusion, il les comprend, donc à la fois les contient et les dépasse, et se détache d'elles pour les concevoir ou les juger, et se saisit donc comme autre qu'elles, autre que leur juxtaposition ou leur série. Mais pourtant, il est bien vrai qu'il les continue, les prolonge, se fonde sur elles comme sur sa justification ou son explication; il n'est pas déterminé par elles, mais il n'est pas étranger à elles, il se détermine d'après elles. Nous avons là, prise sur le fait, en une intuition vivante, dans l'indivisibilité de l'acte, la conciliation du nouveau et de l'identique, de la liberté et de la causalité. En tirant la conclusion d'un syllogisme, je suis libre, par ce fait même que j'en comprends la nécessité; je la comprends, donc je ne la subis pas, mais je l'accepte, je la reconnais, j'y acquiesce; les prémisses ne me restent pas extérieures, c'est-à-dire contraignantes; mais, saisies par l'esprit, elles sont dominées, comprises par l'acte synthétique même où je les confonds en leur conclusion. La preuve, c'est que, l'attention se relâchant ou se détournant, elles eussent perdu aussitôt pour moi toute aptitude à se fondre, tout leur droit d'imposer la conclusion.

Mais après celà, la nécessité pure pourra apparaître : ce sera, après coup, dans le syllogisme en soi, comme relation extra-temporelle et impersonnelle, abstraite de l'acte même où je l'ai pensée. Toute décision, toute pensée, tout acte de conscience sont donc libres en tant qu'ils restent actifs, temporels, concrets : mais l'abstraction les immobilise et les rend nécessaires : et c'est alors le raisonnement comme forme pure, ou le schéma de la délibération comme oscillation ou équilibre de mobiles, ou l'image du mouvement, comme processus déroulé dans l'espace et en dehors du temps. — Par suite, dès que l'acte, quel qu'il soit, est accompli, il peut n'apparaître plus que comme

déterminé, comme « fait », comme pleine intelligibilité, c'est-à-dire équation et identité de l'effet avec ses causes, du nouveau avec l'ancien : c'est qu'on y a fait abstraction du mouvement, de l'activité même de conscience et de pensée qui l'a posé et donc créé. Tout passé est abstraction, mort, inertie, c'est-à-dire déterminisme et fatalité.

La liberté ne se saisit ainsi comme telle que dans la pensée, et plus cette pensée est haute, forte, consciente de ses raisons, plus elle se sent libre. Mais, à mesure que l'attention se détend, nous sentons comme une extériorisation croissante des termes les uns par rapport aux autres; ce qui nous détermine, ce sont moins alors des raisons que des causes, moins des arguments que des impulsions, moins des motifs que des forces; elles nous restent comme extérieures alors, nous entraînent sans nous convaincre, nous mènent sans que nous les adoptions; à la limite, elles ne se laisseront plus concevoir qu'à l'image de mobiles spatialement juxtaposés se poussant mécaniquement l'un l'autre, l'expression quantitative de la science subsistant seule dans l'effacement de l'intuition consciencielle interne, et nous donnant l'idée même de la nécessité brute. Mais pourtant, même là, l'analyse du philosophe peut retrouver, par analogie, quelque chose de l'esprit. Et l'esprit reste, sans que la science ait rien à sacrifier des légitimes traductions qu'elle fournit de l'activité intérieure, l'esprit reste essentiellement libre, cause, producteur de soi, capable de se replier sur soi et de se penser lui-même, à l'infini.

Ainsi, dans la rationalité semblent se rejoindre la détermination et la liberté, l'intelligibilité et la nouveauté. Il n'y aurait donc, dans l'opposition de la science à la philosophie, qu'une naturelle dualité de points de vue; et, si le simple mouvement implique déjà cette dualité, on ne verra plus de

raison pour n'en parler qu'à propos de l'activité humaine ; la liberté ne devra plus être conçue comme rupture d'une série causale, comme échec au mécanisme et à la loi. Commencement absolu ? Oui, en un sens, parce que continuation d'une activité et d'un mouvement, et que, dans cela même qui continue, quelque chose commence absolument, c'est à savoir la différence même entre la position nouvelle et l'ancienne ; c'est que le mobile, suivant la loi d'inertie, agisse ici maintenant, et non plus là comme tout à l'heure ; c'est que la résultante, obtenue conformément au parallélogramme des forces, remplace maintenant les forces concourantes ; c'est que l'instant présent sorte de l'instant passé. Qu'ensuite je fasse abstraction de cela, c'est-à-dire du changement et du mouvement même, je pourrai écrire en une formule mathématique que l'énergie est constante à travers les diverses positions du mobile, qu'il y a équation entre la diagonale et les côtés du parallélogramme des forces.

Ainsi le mécanisme n'est que la formule équivalente, exacte, mais figée et abstraite, du mouvement même, une fois qu'on l'a dépouillé de ce qui en fait essentiellement un mouvement, je veux dire ce qu'il comporte malgré tout d'originalité et de nouveauté absolues. Et ainsi, à tous les degrés de l'activité, y compris les plus élevés, ceux de l'action humaine et spirituelle, la liberté ne détruit pas le mécanisme, n'en exige pas le rejet, mais n'en est que la réalité même dans sa plénitude, dans son efficience concrète, pourvu qu'on lui restitue seulement sa face interne et consciente. Parce que rien n'*est* simplement, mais que tout agit, rien n'est que sur le type de l'action, donc de la conscience, donc de la liberté ; de la liberté, mais non de la contingence : car, tout laisse de soi, de sa vie, de son acte comme un sillon désormais inerte, un vestige fixé, qui peut toujours appa-

raître comme déterminisme et identité. — La science ne peut voir l'activité que dans ses produits, abstraitement et du dehors, et par suite comme nécessité. La philosophie en peut pressentir et retrouver, dans l'intuition de la pensée en acte, l'intime liberté. Tout est matière, quantité et déterminisme pour l'une, tout est spiritualité pour l'autre, et cependant c'est une même réalité que toutes deux considèrent; et toutes deux ont raison, toutes deux ont leur vérité. Les deux conceptions des choses se coordonnent d'un point de vue supérieur, sans que ni l'une ni l'autre ait rien à sacrifier de ce qui lui est essentiel.

*
* *

§ 14. — Par là se justifie d'ailleurs en partie, en même temps qu'elle est dépassée, l'œuvre négative de la philosophie contemporaine. Une de ses tendances les plus générales, nous l'avons constaté, consiste à conclure à une sorte d'antinomie entre l'existence et la pensée, leurs conditions étant contradictoires, celle-ci exigeant identité, conservation immobile, fixité quantitative, celle-là supposant devenir, nouveauté, variété qualitative : bien que sous des formes et avec des intentions très différentes, M. Brunschvicg par exemple ou M. Meyerson ou M. Lalande s'accordent au fond dans cette thèse avec M. Bergson et ses disciples. Or, cette conclusion, est peut-être, à la rigueur, irréfutable, sous cette seule réserve, qui suffit sans doute à la ruiner : que ce qu'on appelle existence se plie de soi-même à la pensée, et que la pensée même surgit spontanément du fond de l'existence. Puisque la seule existence que nous connaissions directement est celle de la pensée, et si ce n'est que comme analogue à la pensée que nous pouvons concevoir l'existence en soi de ce que nous percevons du dehors comme objectivité spatiale et

quantitative, les exigences de l'intelligibilité ne travestissent pas le réel, mais ne font qu'exprimer la loi selon laquelle il se développe et se connaît lui-même. Car, l'idée de l' « artificialisme » pur, d'un système de conventions arbitraires traduisant ce réel en un langage qui le dénature et lui reste essentiellement hétérogène, de lois taillées par nous, à notre guise, dans l'indéfini chaotique de la réalité, — cette idée n'explique rien, et ne se suffit pas à elle-même, puisqu'il resterait à comprendre comment ces conventions réussissent à représenter suffisamment l'être, et nous en assurent suffisamment la maîtrise.

C'est le même problème, au fond, qui se présente sous une autre forme et comme intérieur à l'esprit même, lorsqu'on pose un inconscient antérieur à la pensée distincte et supposé par elle, comme le font la grande majorité de nos contemporains, de Durkheim ou de M. Bergson à M. Brunschvicg, voire à M. Dunan. Car, du point de vue indiqué plus haut, il n'y a sans doute pas d'inconscient absolu; tout ce qu'on désigne par ce mot n'est que de la pensée virtuelle, présente en nous à chaque moment dans le sentiment général et vague que nous avons de notre existence et de nous-même; dans ce sentiment se fondent et s'interpénètrent nos souvenirs et nos tendances, ce que nous savons et ce que nous pouvons, ce que nous avons été et ce que nous pouvons être : tout cela sous-tendant en quelque sorte notre pensée distincte ou notre activité présente, sorte d'arrière-fond sur lequel celles-ci se détachent. Mais rien de tout cela n'est étranger en essence à la pensée ni hétérogène à elle; rien de tout cela qui ne soit capable, pour peu que l'attention s'y attache, de se traduire en idées, de s'exprimer selon les lois de l'intelligibilité et de la raison.

Il est pourtant un retranchement dernier pour ceux des penseurs de ce temps qui veulent à toute force maintenir quelque

chose de foncièrement inassimilable à l'esprit au fond du réel. On dira, en se fondant sur les notions de hasard, de pluralité pure et de probabilité, que l'ordre dans la nature n'est jamais qu'une illusion, que nos lois n'expriment que des résultats moyens, que la régularité n'est qu'une apparence résultant d'irrégularités qui se compensent. Mais le problème métaphysique subsiste malgré tout, immuable et impérieux : l'ordre comme besoin subjectif demeure au moins incontestable ; la nécessité des notions de simplicité et de probabilité, et du calcul qui en résulte, et toutes les exigences de la rationalité, subsistent intégralement. Il est donc impossible de ne pas chercher au delà ; de ne pas se demander si, à ce besoin subjectif, quelque chose ne répond pas dans l'absolu du réel ; c'est-à-dire, au fond, si l'objectif n'est pas, en nature, consubstantiel à nous ? N'est-on pas tenté dès lors d'admettre, au lieu de l'hétérogénéité, une sorte d'homogénéité intime, d'affinité profonde entre l'être et la pensée? entre le multiple et l'un ? Ne faut-il pas les concevoir, non plus comme antinomiques radicalement et vraiment irréductibles en nature, mais comme les moments opposés, et par là même solidaires, d'un développement unique? L'être et la pensée ne sont sans doute qu'une seule et même réalité essentielle ; la nature est une aspiration profonde et universelle à la conscience, un besoin d'ordre, une existence qui veut devenir pensée, et qui donc l'est déjà en puissance ; un esprit qui se cherche ; une liberté qui, pour se saisir et se posséder elle-même, se fixe en concepts et se lie par des lois : or, n'est-ce pas là la thèse même de l'idéalisme?

§ 15. — Ainsi l'esprit, en faisant la science, y dessinerait comme la projection exacte, mais abstraite, dans le plan de l'espace et de la quantité, de la liberté intérieure, telle que la conscience nous la révèle. Et par là nous ne renoncerions pas

aux plus précieux résultats de l'admirable effort de M. Bergson ; ses analyses subtiles et pénétrantes des « données immédiates » de notre vie intime ou de la nature de l'esprit retrouveraient leur place dans un idéalisme ainsi compris. Quant à l'intuition pure, si elle n'est pas la pure inconscience, peut-être n'y faudrait-il voir que la conscience immédiate de notre activité intellectuelle en exercice : et c'est à peu près ce que Lachelier ou Lagneau appelaient la *réflexion*, seule aperception directe, certitude essentielle et liberté première.

Le mot *intuition*, en effet, enveloppe, semble-t-il, deux idées essentielles : 1° Il désigne avant tout ce qui est connu immédiatement, sans raisonnement ni passage par des idées intermédiaires, ce qui est connu d'une certitude complète et indécomposable, d'un seul coup et dans son ensemble, comme on croit voir d'un seul regard, dans la sensation, l'intégralité d'un objet. Il s'oppose par là au discursif. 2° Il marque la connaissance d'un objet dans ce qu'il a de propre, de spécifique, d'unique, dans ce par quoi cet objet ne peut être regardé ni comme réductible à quelque autre ni comme composé de quelques autres. Ainsi, par opposition aussi bien à l'analytique qu'au quantitatif, l'intuition est qualité avant tout ; et on l'oppose d'ordinaire à la raison.

Or, il semble qu'à les bien entendre, les termes de cette opposition s'enveloppent mutuellement, que la raison ne va pas sans intuition, ni l'intuition ne peut être tout à fait étrangère à la raison.

Si l'on conçoit l'intuition comme absolument irrationnelle, ou extra-rationnelle, elle consiste en un état de certitude, peut-être, mais tout sentimental : c'est l'état de celui qui perçoit un objet ou conçoit une idée, et n'en doute pas, sans plus. A la limite, et si on veut même la purifier de toute conscience des raisons qui la fondent, c'est-à-

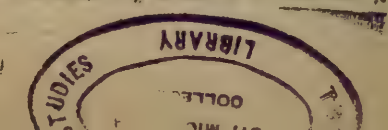
dire de tout élément intellectuel, elle ne comporte même plus, en vérité, d'affirmation; elle est comme un éclair de croyance ou un état de quiétude, plutôt qu'un jugement. — On ne voit pas, de ce point de vue, comment on pourrait lui attribuer une valeur objective ou métaphysique spéciale, puisque, d'abord, elle peut être tout individuelle, la certitude intuitive de l'un contredisant souvent celle de l'autre, ou variant suivant les moments pour un même individu; et que, de même, la spécificité qu'elle nous révèle peut être toute provisoire : comment prouver que ce qui apparaît aujourd'hui comme spécifique ne sera pas réduit demain par la science ou l'analyse ?

Le rationnel, d'autre part, ne peut pas être conçu comme étranger à toute intuition : d'abord, parce qu'on ne peut pas tout démontrer : les principes, postulats ou axiomes dans les diverses sciences nous apparaissent, en fait, avec un caractère intuitif; c'est la critique seule qui, à la réflexion, peut les réduire à l'état, soit d'hypothèses commodes, soit de pures conventions. — Mais surtout, à chaque pas d'un raisonnement, la liaison même des idées qui constitue la démonstration n'est pas démontrée elle-même, mais est perçue, saisie, sentie comme valable, comme nécessaire, comme évidente. Dans tout jugement de même, si les termes sont pensés en rapport, leur rapport même, c'est-à-dire proprement la pensée et le jugement, constitue une véritable intuition. L'acte de penser en soi, la position d'un rapport entre termes, étant passage d'un terme à l'autre, unité de l'un et de l'autre dans leur relation, ne peut être qu'indécomposable et qu'immédiat; et il est spécifique encore, puisqu'il constitue le sens particulier de l'affirmation, ce par quoi elle est telle affirmation, distincte de toute autre. Même le syllogisme le plus abstrait suppose ainsi intuition de l'enveloppement

des termes, et de l'identité du même terme d'une proposition à l'autre. Si tout homme est mortel, et si Socrate est homme, je comprends indiscutablement, c'est-à-dire je vois, je saisis d'une certitude immédiate, que donc Socrate est mortel. L'identité même, A est A, ne peut qu'être aperçue intuitivement. Comprendre quoi que ce soit, et dans quelques conditions que ce soit, c'est toujours avoir une intuition. Le rationnel, même au sens le plus étroit de logique pur, et la pensée discursive, apparaissent donc, de ce point de vue, comme une série d'intuitions.

Les intuitions rationnelles maintenant, ce qu'on pourrait appeler les intuitions d'évidence, se distinguent-elles par quelque caractère des autres sortes d'intuition ? Peut-être ne serait-il pas impossible d'essayer de répondre à une telle question.

D'abord, il en est qu'on ne peut nier sans se contredire, c'est-à-dire *sans avoir l'intuition* d'un désaccord formel entre nos idées. — Mais il en est d'autres, les premiers axiomes de notre pensée, par exemple, qui s'imposent à nous parce que nous apercevons intuitivement que, les mettre en doute, c'est s'embarrasser nécessairement dans un cercle vicieux ou bien dans une régression à l'infini. C'est ainsi que ce qu'on appelle démontrer l'infinité du nombre, ou du temps, ou de l'espace, c'est apercevoir intuitivement qu'un nombre, un temps ou un espace supposés les derniers, sont limités par rapport à un autre espace, un autre temps ou un autre nombre au delà. C'est ainsi que la pensée est immédiatement posée comme étant ce qu'elle est et comme impliquant la vérité de sa propre position, parce que, comme le montrait Spinoza, il faudrait autrement supposer une autre pensée justifiant la première, et puis une autre justifiant celle-ci, et ainsi à l'infini ! « l'idée vraie est sa



norme à elle-même. » C'est ainsi, enfin, que la liberté de l'esprit lorsqu'il comprend une idée, sa spontanéité absolue dans chacun de ses actes spirituels, est immédiatement saisie, puisque, si ce que je pense était déterminé radicalement par l'ensemble des conditions où je me trouve, l'acte par lequel je me rends compte de ce déterminisme resterait encore en dehors de ce déterminisme même, serait libre à l'égard de lui ; — et si je le suppose déterminé à son tour par d'autres conditions, et que je le pense ainsi, cette nouvelle pensée est alors libre par rapport à ces nouvelles conditions, et ainsi à l'infini : je pense que je pense que je pense... — Ainsi l'activité rationnelle ne peut que se saisir elle-même par intuition comme vraie et comme première. La réflexion, c'est l'intuition trouvant en elle-même sa garantie.

Dira-t-on qu'il n'y a là qu'un rapprochement verbal, et que, si l'on veut appeler intuitif l'acte même de penser, c'est donc qu'il y a deux espèces d'intuitions irréductibles?

Que serait l'intuition extra-rationnelle? ou extra-intellectuelle ? Un pur état sentimental, nous a-t-il semblé tout à l'heure. Tout ce par quoi nous pouvons déterminer nos états de conscience, les définir et les caractériser intrinsèquement, les distinguer les uns des autres, se ramène à des relations intellectuelles, — relations de position, de durée, d'intensité, de genre ou d'espèce, de cause ou d'effet, etc. Aucune intuition ne saurait être telle intuition, ou l'intuition de ceci plutôt que de cela, à moins de se soumettre aux catégories générales de l'intelligence. Une intuition purifiée de ces conditions intellectuelles primordiales ne serait même plus, à la rigueur, un état de sentiment, ce serait l'inconscience absolue ; et c'est d'ailleurs, nous y avons insisté déjà, où vont se perdre séculairement les champions de l'intuition pure, les mystiques de tout genre

Mais ce qu'on appelle d'ordinaire l'intuition par opposition à la raison, c'est une intuition déjà déterminée en quelque mesure par l'intelligence, qu'on peut désigner, distinguer par des mots, bien que peut-être inadéquatement. Seulement c'est, dit-on, la perception synthétique d'un objet ou d'un fait dans sa totalité et son individualité, dans ce qu'il a d'original, d'irréductible, de qualitatif. — Or, qu'est-ce à dire, sinon que c'est la position de cet objet ou de ce fait comme discontinu et hétérogène par rapport à tous les autres? Loin d'être, dès lors, positif, tout ce qu'on désigne ici sous le nom d'intuition par opposition à l'intelligence, n'est que négation. En tant que déterminé en lui-même, l'objet est plus ou moins défini par des rapports intelligibles; mais c'est seulement en tant qu'irréductible, que spécifique et qualitatif, c'est-à-dire sans relation déterminée avec tout le reste, qu'il est dit objet d'intuition. L'intuition d'un objet, ce ne serait dès lors qu'absence d'intuition de ses rapports avec l'ensemble des choses, de sa place dans l'univers.

On pourrait prétendre ainsi que l'intuition complètement ou partiellement sentimentale n'est donc que négation, discontinuité, limitation du savoir. D'autre part, à l'intuition des évidences rationnelles nous avons cru pouvoir attribuer ce caractère propre, qu'elle ne peut être mise en doute : dans les démarches dérivées et discursives de la pensée, parce qu'elles se ramènent, sous peine de contradiction, à ses démarches primitives et immédiates; et, dans les opérations mentales par lesquelles cette réduction s'opère, ou bien dans la position des axiomes premiers, parce que les mettre en doute, c'est s'engager dans le processus de la régression à l'infini.

Il n'y aurait donc, en fin de compte, qu'un seul genre d'intuition vraiment indiscutable : c'est celle de la pensée

même, enveloppant la dualité irréductible, mais aux termes mutuellement interchangeables, de l'idée et de l'être, de l'acte par lequel je pose une affirmation, et de la chose affirmée elle-même. Car, il est clair que si, pour qu'une pensée puisse être posée, il faut au moins que l'esprit qui la pose soit; il est clair, d'autre part, qu'il *est vrai* qu'il faut qu'il soit pour la poser. — Au contraire, toutes les autres intuitions sont justiciables de la critique : je puis toujours, à la réflexion, les révoquer en doute, et me demander si je n'y suis pas dupe d'une illusion. Si cela est toujours possible pour l'intuition sensible au sens étymologique du mot, cela ne l'est pas moins pour l'intuition sentimentale pure ou semi-sentimentale à la manière bergsonienne.

Ce n'est pas, après cela, que ces intuitions plus ou moins sentimentales ne gardent une valeur de fait, qui est de premier ordre. Mais, en tant qu'elles nous guident heureusement, elles peuvent toujours être conçues comme des « anticipations » du rationnel, comme la vue confuse et enveloppée de ce que la raison intégrale pourrait justifier, en s'y retrouvant à la limite, par une analyse adéquate. Elles n'acquièrent dès lors tout leur prix qu'en tant qu'elles sont réduites, ou conçues comme réductibles tôt ou tard, à une série d'actes rationnels proprement dits, c'est-à-dire à une série d'intuitions d'évidence, qui nous feraient apercevoir, d'une clarté immédiate, la nécessité de passer d'une idée à l'autre, de poser l'une après avoir posé l'autre. — Ce qui ne veut pas dire, encore une fois, qu'elles doivent par là aboutir à une identité stérile : on peut concevoir une logique, ou mieux, une dialectique, plus souple et plus vivante que celle d'Aristote et du syllogisme, à la manière de Platon ou de Hegel, ou d'Octave Hamelin. Elle ferait apparaître d'autres sortes de liaisons rationnelles entre les idées que la simple contenance

en l'identité analytique, et elle permettrait ainsi de conserver aux choses, comme ont à cœur d'y parvenir les partisans modernes de l'intuition, leur entière spécificité, sans renoncer pour cela à en découvrir l'intime rationalité.

§ 16. — Reconnaître et montrer de plus en plus que, si tout ce vaste univers est l'œuvre de la liberté spirituelle, il doit être en son fond pénétrable à l'esprit, c'est ainsi que nous apparaît dans l'avenir, comme elle l'a toujours été dans le passé, l'œuvre propre de la philosophie. Or, bien loin d'être tout contemplatif et inerte, un tel idéalisme nous paraîtrait en outre seul capable de justifier l'action, de la fonder, de l'orienter. Car, moins la nature nous apparaîtra étrangère à l'esprit, plus la raison se sentira capable, dans le domaine de la pratique morale et sociale, d'en organiser peu à peu la confusion en harmonie intérieure et en finalité volontaire. Le pragmatisme, tel qu'on nous le présente trop souvent aujourd'hui, consiste à incliner la raison devant le fait, l'idéal du droit intelligible, qui seul satisfait l'esprit, devant la brutalité des tendances confuses et anarchiques ; à sacrifier ce qui se conçoit à ce qui se constate, ce qui doit être à ce qui est. Une telle philosophie de l'action rend justement l'action même impossible : car ce n'est pas l'action que l'abandon passif à l'instinct, ce n'est pas l action que le mouvement désordonné et vain des forces du chaos qui se heurtent. Il n'y a d'action que par la raison : action, c'est-à-dire organisation de mouvements, concert d'efforts et de volontés, en vertu d'une virtualité intérieure et en vue d'une fin idéale. Plus l'univers pourra nous devenir transparent et intellectuellement maniable, mieux nous pourrons y faire régner un ordre vraiment humain. Ne nous y trompons pas : ce n'est pas par hasard que le même mot *idéalisme* exprime la doctrine selon laquelle la raison se retrouve partout chez elle, au cœur même des choses, et en

même temps l'effort pratique vers une harmonie conçue par l'esprit, vers un idéal de justice ou de beauté. N'espérons pas de l'intuition obscure, qui peut tout cacher et tout contenir dans son sein, le meilleur comme le pire, n'espérons pas du matérialisme des purs intérêts en conflits ou de forces foncièrement irrationnelles en lutte confuse, l'intelligibilité du monde cosmique comme l'ordre à venir du monde moral et social. Ce n'est qu'à la condition de rechercher partout et de retrouver un élément rationnel, que partout aussi, dans nos actes, dans nos morales ou nos sociétés, nous pourrons réaliser en quelque mesure cet autre aspect de la raison, qui s'appelle justice. Tel au moins nous paraît être le double et indissoluble office de cet idéalisme, vers lequel, selon nous, devraient converger désormais les diverses tendances de la pensée contemporaine en France, et que nous voudrions pouvoir dire la philosophie de demain.

INDEX DES AUTEURS CITÉS

P

Q

R

S

SAINT-DENIS. — IMPRIMERIE J. DARDAILLON

LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN

OUVRAGES CITÉS DANS LE PRÉSENT VOLUME

Année philosophique (L'), publiée sous la direction de F. Pillon. 22 années parues, chacune 1 vol. in-8°. . . . . 5 fr.

Année sociologique (L'), publiée sous la direction d'E. Durkheim.
Années 1896-1900 chacune 1 vol. in-8. . . . . 10 fr.
Années 1901-1906 chacune 1 vol. in-8. . . . . 12 fr.
Années 1906-1912, 2 vol. in-8, chaque. . . . . 15 fr.

Basch (Victor). — **Essai sur l'Esthétique de Kant.** 1 vol. in-8. 10 fr.

Bazaillas (A.). — **La vie personnelle.** 1 vol. in-8 . . . . 5 fr.
— **Musique et inconscience.** 1 vol. in-8.. . . . . 5 fr.

Belot (G.). — **Études de morale positive.** 1 vol. in-8. . 7 fr. 50

Bergson (H.), de l'Académie française. — **Matière et Mémoire**, 13e éd. 1 vol. in-8. . . . . 5 fr.
— **Essai sur les données immédiates de la conscience**, 18e éd. 1 vol. in-8. . . . . 3 fr. 75
— **Le rire.** 17e éd. 1 vol. in-16 . . . . 2 fr. 50
— **L'évolution créatrice.** 21e éd. 1 vol. in-8. . . . . 7 fr. 50

Berthelot (R.). — **Un romantisme utilitaire.** *Étude sur le mouvement pragmatiste.* 2 vol. in-8, chacun. . . . . 7 fr. 50

Binet (A.). — **La psychologie du raisonnement.** 5e édition, 1 vol. in-16. . . . . 2 fr. 50
— **Les révélations de l'écriture.** 1 vol. in-8 ill.. . . . . . 5 fr.
— **Les altérations de la personnalité.** 2e éd. 1 vol. in-8. 6 fr.

Blondel (Dr). — **La conscience morbide.** *Essai de psycho-pathologie générale.* 1 vol. in-8. . . . . 6 fr.

Bœx-Borel (J.-H. Rosny aîné). — **Le pluralisme.** 1 vol. in-8 . 5 fr.

Bohn (G.). — **La nouvelle psychologie animale.** 1 vol. in-16 2 fr. 50

Boirac (E.). — **La psychologie inconnue.** 2e éd. 1 vol. in-8. 5 fr.
— **L'idée de phénomène.** 1 vol. in-8. . . . . 5 fr.

Borel (E.), prof. à la Sorbonne. — **Le Hasard.** 1 vol. in-16. 3 fr. 50

BOUGLÉ (C.), professeur à la Sorbonne. — **Les idées égalitaires.** 2e éd. 1 vol. in-8. . . . . 3 fr. 75
— **Essai sur le régime des castes.** 1 vol. in-8. . . . . . . 5 fr.
BOURDON (G.), professeur à l'Université de Rennes. — **De l'expression des émotions et des tendances dans le langage.** 1 vol. in-8. 7 fr. 50
BOUTROUX (E.), de l'Institut. — **Études d'histoire de la philosophie.** 3e éd. 1 vol. in-8. . . . . 7 fr. 50
— **De la contingence des lois de la nature.** 7e éd. 1 vol. in-12. 2 fr. 50
— **L'idée de loi naturelle dans la science et la philosophie contemporaines.** 1 vol. in-8. . . . . 2 fr. 50
BRUNSCHWICG (Léon), professeur à la Sorbonne. — **Spinosa,** *sa philosophie.* 2e éd. 1 vol. in-8. . . . . 3 fr. 75
— **Les étapes de la philosophie mathématique.** 1 vol. in-8. 10 fr.
— **La modalité du jugement.** 1 vol. in-8. . . . . 5 fr.
COUTURAT (L.). — **La logique de Leibniz.** 1 vol. in-18. . . 12 fr.
— **Opuscules et fragments inédits de Leibniz.** 1 vol. in-8. 25 fr.
— **De l'infini mathémathique.** 1 vol. gr. in-8. . . . . . . 12 fr.
— **Les principes des mathématiques.** 1 vol. in-8. . . 5 fr.
CRAMAUSSEL, docteur ès lettres. — **Le premier éveil intellectuel de l'enfant.** 2e éd. 1 vol. in-16. . . . . 2 fr. 50
CRESSON (André). — **Le malaise de la pensée philosophique.** 1 vol. in-16. . . . . 2 fr. 50
— **Les bases de la philosophie naturaliste.** 1 vol. in-16. 2 fr. 50
— **La morale de Kant.** 2e éd. 1 vol. in-16. . . . . 2 fr. 50
— **La morale de la raison théorique.** 1 vol. in-8. . . . . . 5 fr.
CYON (Élie de). — **Dieu et science.** 2e éd. 1 vol. in-8. . . 7 fr. 50
DARBON (G.), docteur ès lettres. — **L'explication mécanique et le nominalisme.** 1 vol. in-8. . . . . 3 fr. 75
DAURIAC (L.). — **Croyance et réalité.** 1 vol. in-16. . . . 3 fr. 50
DELACROIX (H.), professeur à la Sorbonne. — **Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIVe siècle.** 1 vol. in-8. 5 fr.
— **Études d'histoire et de psychologie du mysticisme.** 1 vol. in-8. . . . . 10 fr.
DELBOS (Victor), de l'Institut. — **Études d'histoire de la philosophie.** 1 vol. in-8. . . . . 10 fr.
DELVOLVÉ (J.), maître de conférences à l'Université de Montpellier. — **Rationalisme et tradition,** *recherche des conditions d'efficacité d'une morale laïque.* 1 vol. in-16. . . . . 2 fr. 50
DUGAS (L.). — **Le psittacisme et la pensée symbolique.** 1 volume in-16. . . . . 2 fr. 50
— **La timidité.** 6e éd. 1 vol. in-16. . . . . 2 fr. 50
DUMAS (Dr Georges), professeur à la Sorbonne. — **Le sourire.** 1 vol. in-16. . . . . 2 fr. 50
— **La tristesse et la joie.** 1 vol. in-8. . . . . 7 fr. 50

Dunan. — **Théorie psychologique de l'espace.** 1 vol. in-12. 2 fr. 50
— **Les deux idéalismes.** 1 vol. in-16. . . . . 2 fr. 50
Durkheim (Émile), professeur à la Sorbonne. — **De la division du travail social.** 3e éd. 1 vol. in-8. . . . . 7 fr. 50
— **Les règles de la méthode sociologique.** 5e éd. 1 vol in-16 2 fr. 50
— **Les formes élémentaires de la vie religieuse.** 1 v. in-8. 10 fr.
Espinas, professeur à la Sorbonne. — **La philosophie sociale au XVIIIe siècle et la Révolution.** 1 vol in-8. . . . . . 7 fr. 50
— **Les origines de la technologie.** 1 vol. in-8. . . . . . 5 fr.
Evellin (F.). — **La raison pure et les antinomies.** 1 vol. in-8. 5 fr.
Foucault (M.), professeur à l'Université de Montpellier. — **La psychophysique.** 1 vol. in-8. . . . . 7 fr 50
Fouillée (Alfred), de l'Institut. — **La philosophie de Socrate.** 2 vol. in-8. . . . . 16 fr.
— **La philosophie de Platon.** 2 vol. in-8. . . . . 16 fr.
— **La liberté et le déterminisme.** 5e éd. 1 vol. in-8. . 7 fr. 50
— **Critique des systèmes de morale contemporains.** 6e éd. 1 vol. in-8. . . . . 7 fr. 50
— **L'évolutionnisme des idées forces.** 5e éd. 1 vol. in-8. 7 fr. 50
— **La psychologie des idées-forces.** 2 vol. in-8. . . . . 15 fr.
— **Les éléments sociologiques de la morale.** 1 vol. in-8. 7 fr. 50
— **Morale des idées-forces.** 2 éd. 1 vol. in-8. . . . . . 7 fr. 50
— **La pensée et les nouvelles écoles anti-intellectualistes.** 2e éd. 1 vol. in-8. . . . . 7 fr. 50
— **Esquisse d'une interprétation du monde.** 1 vol. in-8. 7 fr. 50
Gilson (Étienne), docteur ès lettres. — **La liberté chez Descartes et la théologie.** 1 vol. in-8. . . . . 7 fr 50
— **Index scolastico-cartésien.** 1 vol. in-8 . . . . . . 7 fr. 50
Halévy (Élie), docteur ès lettres. — **La formation du radicalisme philosophique.** 3 vol. in-8, chacun . . . . 7 fr. 50
Hamelin (O.), professeur à la Sorbonne. — **Essai sur les éléments principaux de la représentation.** 1 vol. in-8. . . . . 7 fr. 50
Hannequin (A.), professeur à la Sorbonne. — **Essai sur l'hypothèse des atomes dans la science contemporaine.** 2e éd. 1 vol in-8. [illegible] fr. 50
James (W.). — **L'expérience religieuse.** 2e éd. 1 vol. gr in 8. 10 fr.
Janet (Pierre), professeur au collège de France. — **L'automatisme psychologique,** 8e éd. 1 vol. in-8. . . . . 7 fr. 50
Janet et Raymond (Dr). — **Névroses et Idées fixes.** Tome I. 12 fr
Tome II. . . . . 14 fr
Lachelier, de l'Institut. — **Du fondement de l'induction** suivi de **Psychologie et métaphysique** 6e éd. 1 vol in-12. . 2 fr. 50
Lalande (A.), prof à la Sorbonne. — **La dissolution opposée à l'évolution dans les sciences physiques et morales.** 1 vol in-8 7 fr. 50

Lalande. **Précis raisonné de morale pratique (pour les lycées),** 2ᵉ éd. 1 vol. in-16 . . . . fr. 95.
Lapie (Paul), directeur de l'Enseignement primaire. — **Logique de la volonté.** 1 vol. in-8. . . . . 7 fr. 50
Le Bon (Dʳ Gustave). — **Lois psychologiques de l'évolution des peuples,** 15ᵉ éd. 1 vol. in-16 . . . . 2 fr. 50
— **Psychologie des foules.** 27ᵉ éd 1 vol. in-16 . . . . 2 fr. 50
Lechalas (G.). — **Études sur l'espace et le temps.** 2ᵉ éd. 1 vol. in-8 5 fr.
Leclère (A.), docteur ès lettres. — **Essai critique sur le droit d'affirmer.** 1 vol. in-8. 5 fr.
— **La morale rationnelle dans ses relations avec la philosophie générale.** 1 vol. in-8 . . . . 7 fr. 50
Le Dantec (Félix), professeur à la Sorbonne. — **Théorie nouvelle de la vie,** 5ᵉ éd. 1 vol. in-8 . . . . 6 fr.
— **L'individualité et l'erreur individualiste.** 3ᵉ éd. 1 vol. in-16 . . . . 2 fr. 50
— **Les limites du connaissable.** 3ᵉ éd. 1 vol. in-8. . . 3 fr 75
— **Les lois naturelles** 1 vol. in-8 . . . . 6 fr.
Lefèvre (G.). — **Obligation morale et idéalisme.** 1 vol. in-16. 2 fr. 50
Leibniz. — **Opuscules et fragments inédits,** publiés par L. Couturat. 1 vol. gr. in-8 . . . . 25 fr.
Le Roy (Ed.). — **Une philosophie nouvelle : Henri Bergson.** 3ᵉ éd. 1 vol in-16. . . . . 2 fr. 50
Lévy-Bruhl (L.), de l'Institut, professeur à la Sorbonne — **La philosophie d'Auguste Comte.** 2ᵉ éd. 1 vol. in-8 . . . . . . 7 fr. 50
— **La morale et la science des mœurs.** 5ᵉ éd. 1 vol. in-8. 5 fr.
Liard (L.), de l'Institut. — **Descartes.** 1 vol. in-8 . . . . 5 fr.
— **La science positive et la Métaphysique,** 5ᵉ éd. 1 vol. in-8. 7 fr. 50
— **Les logiciens anglais contemporains.** 5ᵉ éd. 1 vol. in-16. 2 fr. 50
— **Des définitions géométriques et des définitions empiriques.** 3ᵉ éd 1 vol. in-16 . . . . 2 fr. 50
Luquet (G.). — **Les dessins d'un enfant,** 1 vol. in-8 . . 7 fr. 50
— **Essai d'une logique systématique et simplifiée.** 1 volume in-8 . . . . 3 fr. 75
De la méthode dans les sciences, par divers auteurs. 9ᵉ mille 2 vol. in-16 chacun . . . . 5 fr 75
Maxwell (J.). — **Les phénomènes psychiques.** 4ᵉ éd. 1 vol. in-8. 5 fr.
Meyerson (E.). — **Identité et réalité.** 2ᵉ éd. 1 vol. in-8 . . 7 fr. 50
Milhaud (G.), professeur à la Sorbonne. — **Les conditions et les limites de la certitude logique** 3ᵉ éd. 1 vol. in-16 . . . 2 fr. 50
— **Le rationnel.** 1 vol. in-16 . . . . 2 fr. 50
Ollé-Laprune. — **La philosophie de Malebranche.** 2 volumes in-8. . . . . 16 fr.
Palante (G.). — **Combat pour l'individu.** 1 vol. in-8. . . 3 fr. 75
— **La sensibilité individualiste.** 1 vol. in-16 . . . . . . 2 fr. 50
— **Les antinomies entre l'individu et la société.** 1 vol. in-8. 5 fr.
— **Pessimisme et moralisme.** 1 vol in-16 . . . . 2 fr. 50
Paulhan (Fr.). — **Les caractères.** 2ᵉ éd. in vol. in-8. . . . 5 fr.

Paulhan. — **Les mensonges du caractère.** 1 vol. in-8. . . 5 fr.
— **Esprits logiques et esprits faux.** 2e éd. 1 vol. in-8 . 7 fr. 50
— **Analyste et esprits synthétiques,** 1 vol. in-16 . . 2 fr. 50
— **Psychologie de l'invention.** 2e éd. 1 vol. in-16 . . . 2 fr. 50
— **La fonction de la mémoire et le souvenir affectif.** 1 volume in-16 . . . . 2 fr. 50
Payot (Jules), recteur de l'Académie d'Aix. — **La croyance.** 3e éd. 1 vol in-8 . . . . 5 fr.
— **L'éducation de la volonté.** 37e éd 1 vol. in-8 . . . . . 5 fr.
Pérez (Bernard). — **Les trois premières années de l'enfant.** 7e éd 1 vol in-8 . . . . 5 fr.
— **L'enfant de 3 à 7 ans.** 4e éd. 1 vol. in-8. . . . . 5 fr.
Perrin (Jean), professeur à la Sorbonne. — **Les atomes.** 7e mille 1 vol. in-16 . . . . 3 fr. 50
Philippe (J.). — **L'image mentale.** 1 vol in-16 . . . . . 2 fr. 50
Philippe (J.), et Paul Boncour (Dr). — **L'éducation des anormaux.** 1 vol. in-16 . . . . 2 fr. 50
Queyrat (F.). — **L'imagination et ses variétés chez l'enfant.** 4e édit. 1 vol. in-16. 2 fr. 50
— **La logique chez l'enfant et sa culture,** 3e éd. 1 vol. in-16 2 fr. 50
— **Les jeux des enfants.** 3e éd. 1 vol. in-16 . . . . . . 2 fr. 50
— **La curiosité.** 1 vol. in-16. . . . . 2 fr. 50
Rauh (F.), professeur à la Sorbonne. — **De la méthode dans la psychologie des sentiments.** 1 vol. in-8. . . . . 5 fr.
— **L'expérience morale.** 1e éd. 1 vol. in-8 . . . . 5 fr. 75
— **Études de morale.** 1 vol. in-8 . . . . 10 fr.
Revault d'Allonnes (G.), docteur ès lettres. — **Les inclinations.** 1 vol. in-8. . . . . 3 fr. 75
Rey (A.), professeur à l'Université de Dijon. — **La théorie de la physique chez les physiciens contemporains,** 1 vol. in-8. 7 fr. 50
Picavet (G.) professeur à la Sorbonne. — **Roscelin philosophe et théologien,** 1 vol. gr. in-8 . . . . 4 fr.
— **Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales.** 2e éd 1 vol. in-8 . . . . 7 fr. 50
— **Essais sur l'histoire générale et comparée des théologies et des philosophies médiévales,** 1 vol. in-8. . . . . . 7 fr. 50
Ribot (Th.), de l'Institut. — **Les maladies de la volonté.** 27e éd. 1 vol. in-16. . . . . 2 fr. 50
— **La psychologie anglaise contemporaine.** 3e éd. 1 volume in-8. . . . . 7 fr. 50
— **Les maladies de la mémoire.** 22e éd. 1 vol. in-16 . 2 fr. 50
— **Les maladies de la personnalité.** 15e éd. 1 vol. in-16 2 fr. 50
— **La psychologie de l'attention.** 12e éd. 1 vol. in-16. 2 fr. 50
— **L'évolution des idées générales.** 3e éd. 1 vol. in-16 . . 5 fr.

RIBOT. — **La psychologie des sentiments.** 8e éd. 1 v. in-16. 7 fr. 50
— **Essai sur l'imagination créatrice.** 3e éd. 1 vol. in-8. . 5 fr.
— **La logique des sentiments.** 4e éd. 1 vol. in-8. . . . 3 fr. 75
— **Essai sur les passions.** 3e éd. 1 vol. in-8. . . . . . 3 fr. 75
— **La vie inconsciente et les mouvements.** 1 vol. in-16. 2 fr. 50
RODRIGUES (G.). — **Le problème de l'action.** *La pratique morale.* 1 vol. in-8. . . . . 3 fr. 75
ROUSSEAU (J.-J.). Conférences faites par divers auteurs, préf. de M. G. LANSON. 1 vol. in-8. . . . . 6 fr.
RUSSELL (Bertrand). — **La philosophie de Leibniz.** 1 volume in-8. . . . . 3 fr. 75
RUYSSEN (Th.), professeur à l'Université de Bordeaux. — **Kant.** 2e éd. 1 vol. in-8. . . . . 7 fr. 50
— **L'évolution psychologique du jugement.** 1 vol. in-8. . 5 fr.
SABATIER (A.), professeur à l'Université de Montpellier. — **Philosophie de l'effort.** 2e éd. 1 vol. in-8. . . . . 7 fr. 50
— **Esquisse d'une philosophie de la religion,** 1 vol. in-8. 5 fr.
SÉAILLES (G.), professeur à la Sorbonne. — **Essai sur le génie dans l'art.** 4e éd. 1 vol. in-8. . . . . 5 fr.
SEGOND (J.), docteur ès lettres. — **L'intuition bergsonienne.** 1 vol. in-16. . . . . 2 fr. 50
SIMIAND (F.) — **La méthode positive en science économique.** 1 vol. in-16. . . . . 2 fr. 50
SOLLIER (Dr). — **Les phénomènes d'autoscopie.** 1 volume in-18 avec gravures. . . . . 2 fr. 50
— **Psychologie de l'idiot et de l'imbécile.** 2e éd. 1 vol. in-8 avec planches R. T. . . . . 5 fr.
— **Le mécanisme des émotions.** 1 vol. in-8. . . . . . . 5 fr.
SPIR (A.). — **Pensée et réalité.** 1 vol in-8. . . . . 10 fr.
— **Esquisse de Philosophie critique.** 1 vol. in-18. . . 2 fr. 50
THOMAS (P.-F.). — **La suggestion, son rôle dans l'éducation intellectuelle.** 5e éd. 1 vol. in-16. . . . . 2 fr. 50
— **Morale et éducation.** 3e éd. 1 vol. in-16. . . . . . . 2 fr. 50
— **L'Education des sentiments.** 5e éd. 1 vol. in-8. . . 5 fr.
TISSERAND (P.), docteur ès lettres. — **L'anthropologie de Maine de Biran.** 1 vol. in-8 . . . . 10 fr.
VAN BIÉMA, docteur ès lettres. — **L'espace et le temps chez Leibniz et chez Kant.** 1 vol. in-8. . . . . 6 fr.
WEBER (L.). — **Vers le positivisme absolu par l'idéalisme.** 1 vol. in-8. . . . . 7 fr. 50
WILBOIS (J.). — **Devoir et durée.** *Essai de morale sociale.* 1 volume in-8. . . . . 7 fr. 50
WINTER (M.). — **La méthode dans la philosophie des mathématiques.** 1 vol. in-16. . . . . 2 fr. 50

